LEGATONIA
Penisperna 222-5

DE GRATIA CHRISTI

TRACTATUS

DE

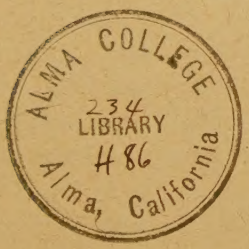
GRATIA CHRISTI

AUCTORE

GABRIELE HUARTE S. I.

AD USUM PRIVATUM

AUDITORUM UNIVERSITATIS GREGORIANAE



ROMAE
Via del Seminario, 120
—
1923

6025
Printed in Italy

Romae — Off. Pol. Latialis — Via del Boccaccio, 7

Tractatus de Gratia

Praenotiones.

1. Hoc nomen *gratia* tripliciter accipi consuevit. Uno modo pro dilectione alicuius; sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato; sicut consuevimus dicere, hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis acceptis, gratiarum actio consurgit. Sic ad verbum S. Thomas ia 1. 2, q. 110, a. 1.

Gratia ergo sumi potest *active*, pro ipso amore benevolentiae, qui in causa est cur aliquid gratis demus ei quem tali amore prosequimur. Ubi adverte hunc ipsum amorem esse id quod maxime gratis datur, neque ullo modo aut ratione potest exigi (1). Hoc sensu accipitur gratia in Gen. 6, 8: *Noë vero invenit gratiam coram Domino;* hoc eodem sensu dixit Archangelus Gabriel Beatae Virgini (Luc. 1, 90): *Ne timeas Maria, invenisti enim gratiam apud Deum.*

Sumitur secundo *passive*, sive pro ipso dono quod gratis datur ex illo amore. Sic idem Archangelus salutavit Mariam Virginem (Luc. 1, 28): *Ave gratia plena;* et Spiritus Sanctus vocat Christum Dominum (Ioann. 1, 14) *plenum gratiae et veritatis.*

Tertio pro *effectu* quem in animo producunt tum amor ipse, tum donum ex amore collatum; id est, pro gratiarum actione; agimus enim vel reddimus gratias ei a quo donum

(1) « Ratio autem gratuitae donationis est amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor, quo volumus ei bonum ». S. Th. in 1, q. 38, a. 2, in c.

seu favorem aliquem accepimus. Qua ratione S. Paulus ait (1 Cor. 1, 4): *Gratias ago Deo meo semper pro vobis in gratia Dei, quae data est vobis in Christo Iesu.* Eodem quoque sensu populus christianus pro beneficiis a Deo acceptis passim exclamat: *Deo gratias.*

Quibus addi potest quarta acceptio, qua gratia accipitur *causaliter*, sive pro conditione rei vel personae quae illam reddit amabilem et gratia dignam; quo sensu gratia dicitur id quod undecumque benevolentiam et amorem nostrum sibi conciliat. Sic in officio Nativitatis et Circumcisionis Domini de Christo Iesu recens nato laetabunda cantat Ecclesia: *Speciosus forma prae filiis hominus, diffusa est gratia in labiis tuis.* Psalm. 44, 3.

2. In hoc tractatu sermo est de gratia passive sumpta, sive pro dono gratis dato. In hac autem significatione gratia passim a theologis sic describi solet: *donum gratis datum;* secundum illa Augustini verba (tract. 3 in Ioann., n. 9; M. 35, 1400): « Quid est gratia? gratis data. Quid est gratis data? donata, non reddita ». Et ibidem, n. 8: « Unde vocatur gratia? quia gratis datur ». Quae definitio respui non potest ex eo quod idem per idem definiri videatur; ut enim recte advertit Palmieri (de gratia, thes. 1, V), ex usu et modo communi loquendi factum est ut conceptus qui subest vocabulo *gratis* sit magis determinatus eo qui per simplex vocabulum *gratia* exprimitur, et notio indebite seu citra omne meritum collati clarius apparet in hoc quod sit *gratis datum* quam in *gratia.* « Quo factum est, subdit idem auctor, ut pelagiani, quamvis non abhorrerent ab appellandis quibusdam divinis muneribus nomine *gratiae*, negarent tamen hanc gratiam *gratis dari,* sed contenderent gratiam Dei secundum merita dari; Patres vero e contrario tuerentur gratiam Dei *gratis dari* ».

3. Gratia hoc sensu sumpta, quatenus nimirum est aliquid gratis datum, solet dividi in naturalem et supernaturalem. Prima complectitur creationem cum reliquis donis naturae debitis; altera vero comprehendit dona naturae indebita. Verum quidem est nomine gratiae sensu strictiore significari

apud theologos ea tantum dona quae sunt ultra debitum naturae; sed tamen ipsa quoque natura cum eis quae ipsi debentur, aliquo vero sensu possunt appellari gratia, tum quia dantur sine ullo merito ex parte accipientis, ideoque gratis, tum etiam quia conferuntur sine ullo debito aut commodo ex parte dantis; nullius enim boni compensationem nullumve commodum potest intendere Deus in creatione rerum, sed eas creat omnino gratis, et quia liberrime ita vult.

Sed tamen, ut indicatum est, gratia sensu strictiore dicitur de donis supernaturalibus, quam de naturalibus. Et ratio est haec: Conceptus gratiae excludit rationem debiti; quod enim alicui debetur, habet rationem mercedis eidem rependendae, non vero doni cuiusdam quod gratis detur; et quo magis aliquid recedit a ratione debiti, eo propius accedit ad gratiam. Iamvero rationem debiti longe aptius excludunt dona supernaturalia quam naturalia. Nihil ergo mirum quod donis potissimum supernaturalibus nomen gratiae applicatum sit.

Et certe, si in donis naturalibus spectetur primum ipsa natura quae creatur, haec est indebita non positive, cum nullum sit subiectum cui non debeatur, sed mere negative, quia non tenebatur Deus eam creare. Unde in dono naturali ratio indebiti non est propria; nam indebitum dicit ordinem ad aliquid cui non debeatur, in creatione vero naturae deest terminus realis cui ea possit dici indebita. At dona supernaturalia sunt positive indebita, referuntur enim ad naturam cui accedunt, et cui non debentur.

Praeterea, si spectentur ea dona naturalia quae naturam consequuntur, ea excludunt quidem meritum ex operibus, non vero meritum naturae; at dona supernaturalia utrumque meritum excludunt. « Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera... Aliud est debitum secundum conditiones naturae; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem, et alia quae ad humanam pertinent naturam... Dona agitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque

debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant ». Sic S. Thomas in 1. 2, q. 111, a. 1, ad 2.

Tandem, si spectetur amplitudo donorum naturalium, quae per se non debetur, ac certus ordo ille naturalis providentiae, qui rursus debitus non est, haec, licet specifice non sint debita, sunt debita generice, et continentur in eodem ordine earum perfectionum quae sunt debita naturae. At dona supernaturalia nec specifice nec generice debentur, omninoque perfectionem excludunt earum rerum, quae sunt debita naturae.

Supernaturale ergo est positive indebitum, indebitum nedum meritis operum, sed et meritis naturae, atque nec specifice nec generice debitum. Sic Palmieri, de gratia, pag. 9, 10.

Cum igitur gratia secundum quod gratis datur excludat rationem debiti, ut audivimus ex S. Thoma, cumque ratio indebiti presso sensu supernaturalibus donis competat, exinde constat nomen gratiae proprie loquendo ad haec tantum dona spectare.

4. Quare gratia potest hoc modo definiri: *Donum supernaturale, id est, indebitum, a Deo concessum creaturae rationali, aliquo modo pertinens ad vitam aeternam.* Cf. Kilber, de gratia, n. 148.

Dicitur *donum;* quo nomine significatur effectus divinae dilectionis in homine, et simul indicatur gratis dari. Dicitur *supernaturale seu indebitum;* quia, ex nuper dictis, id proprie loquendo meretur nomen gratiae, quod est stricte indebitum. Sed ratio indebiti supernaturalibus donis praecipue competit. Gratia ergo est quid pertinens ad ordinem supernaturalem. Ceterum, quod supernaturale et indebitum convertantur, latius explicatur in tractatu de Deo Elevante, ubi agitur de conceptu entis supernaturalis. Dicitur tertio *a Deo concessum creaturae rationali;* tum ad indicandam causam efficientem gratiae, quae Deus est, tum ad significandum subiectum eius, quod nequit esse nisi creatura intelligens, angelica vel humana.

Tandem additur *aliquo modo pertinens ad vitam aeternam.* Ad quam ultimam particulam intelligendam observandum est hominem esse a Deo destinatum ad talem finem, qui omnino excedit vires et exigentias non solum naturae humanae, sed

etiam angelicae; est nempe destinatus ad visionem Dei intuitivam, in qua reponitur in praesenti ordine providentiae beatitudo hominis seu vita aeterna. Visio autem intuitiva homini non debetur, sed prorsus superat, ut indicatum nunc est et praesupponitur alibi probatum et explicatum, superat, inquam, simpliciter et absolute omne debitum naturae, estque proinde simpliciter supernaturalis et gratuita. Quaelibet rursus dona gratiae a Deo conceduntur in ordine ad hunc finem supernaturalem, de quo locuti sumus. Unde prima et principalis omnium gratia est hic ipse finis; et totus ordo gratiae entiumque supernaturalium in eo suas habent radices, ex eoque dimetienda sunt. Si homo fuisset creatus in natura pura, et in tali statu relictus, debuisset tunc tendere in finem naturae suae proportionatum. Et quamvis ad talem finem consequendum auxilia divina homini praesto fuissent, eiusmodi auxilia non pertinuissent ad ordinem gratiae, sed fuissent auxilia naturae debita, sicut ipse finis in quem per illa tendendum fuisset. Sed in praesenti ordine providentiae aliter loqui oportet; nunc enim homo est destinatus in finem prorsus supernaturalem et excedentem facultates hominis. Nequit ergo actibus suis tendere natura humana in eum finem pro dignitate obtinendum, sed indiget auxiliis elevantibus naturam et facultates. Cumque eiusmodi finis prorsus gratuitus sit, idem dicendum est de auxiliis ad eum consequendum aptis. Gratia igitur est non solum ipsa vita aeterna seu visio beatifica, sed etiam quidquid in ordine ad ipsam nobis conceditur.

Divisio gratiae.

5. Quamvis de celebrioribus gratiae divisionibus inferius cum S. Thoma in q. 111 agendum sit, oportet tamen inde ab initio quasdam divisiones tradere, quae saepissime in decursu tractationis occurrunt, et sine quibus difficilius intelligerentur quaecumque de necessitate gratiae contra haereticos disputanda sunt.

Itaque gratia primo dividitur in *creatam* et *increatam*. Increata denotat tum ipsum Deum, quatenus amat nos; tum unionem hypostaticam, quae non est aliquid creatum; tum

tertio Spiritum Sanctum, qui in iustificatis inhabitat per gratiam sanctificantem. Reliqua omnia dona gratiae pertinent ad gratiam creatam. Nobis agendum est de gratia creata.

Gratia creata dividitur in *gratiam Dei* et *gratiam Christi*; secundum quod detur independenter a meritis Christi, vel secus. Omnis gratia Christi est etiam gratia Dei, nam Christus est auctor gratiae in quantum Deus; sed non omnis gratia Dei est gratia Christi; quia in hac posteriore importatur relatio ad merita Christi, quam relationem non includit gratia Dei. Sic gratia quam habuit Christus Dominus ab initio (non vero illa quam postea promeruit) fuit gratia Dei, non Christi. In gratia Christi potest iterum duplex respectus considerari, vel prout consideratur gratia Christi praescindendo ab eo ut Redemptore, vel quatenus consideratur gratia Christi ut Redemptoris. In sententia affirmante incarnationem Verbi fuisse futuram etiam in hypothesi Adami non peccantis, admittenda est gratia Christi quae non sit gratia Redemptoris. Sic gratia angelis concessa, et etiam gratia quam habuerunt protoparentes ante peccatum, fuit in hac sententia gratia Christi, sed non gratia Redemptoris; redemptio enim fuit decreta post praevisum peccatum originale. In sententia autem S. Thomae et aliorum plurimorum, secundum quam incarnatio Verbi divini locum non habuisset si Adam non peccasset, omnis gratia Christi est etiam gratia Redemptoris; in hac enim doctrina Christus non existit in divinis decretis nisi ut Redemptor. Quare, cum gratia angelis et protoparentibus data ante peccatum originale non fuerit gratia Redemptoris, eo ipso nec fuit secundum hanc sententiam gratia Christi.

Cum in hoc tractatu potissimum sermo sit de gratiis concessis homini in natura lapsa et per Christi redemptionem reparata, manifestum est praecipue hic in considerationem venire gratiam Christi ut Redemptoris, seu gratiam simpliciter Redemptoris.

Gratia Christi Redemptoris iterum dividitur in *externam* et *internam*: externa complectitur gratiam praedicationis, boni exempli, miraculorum Christi et Sanctorum, et ita porro; haec enim omnia sunt quid extra nos positum. Gratia vero interna est quid interius in anima existens et immediato ac super-

naturali influxu Dei productum. Non ergo satis est ad gratiam internam ut sit quid interius in anima existens, sed ulterius requiritur ut sit a Deo supernaturaliter effectum. Sic, audita praedicatione verbi divini, naturae ductu oriuntur in nobis quaedam bonae cogitationes, bonique motus in voluntate; sed quia naturaliter producuntur, pertinent ad gratias externas, quamvis illae cogitationes, illique boni motus voluntatis, interius existant in animo nostro. Requiritur ergo ad gratiam internam ut agatur de re interius in animo existente, quae in nobis a Deo producta sit praeter et ultra exigentiam rerum naturalium, ut iterum explicandum erit cum agatur de necessitate gratiae internae contra pelagianos et semipelagianos.

Gratia interna rursus dividitur in gratiam *gratis datam* et gratiam *gratum facientem*. Omnis gratia est gratis data, ut ab initio dictum est; sed tamen usu communi loquendi theologicorum effectum est, ut gratiae gratis datae dicantur illae quae primo et per se non ordinantur in utilitatem eius cui conceduntur, sed potius in aliorum utilitatem, ut gratia miraculorum, prophetiae, donum linguarum, et similia, de quibus Apostolus in 1 Cor. 12, 8 sq. (1). Gratia autem gratum faciens ea est quae per se et primario ordinatur in utilitatem eius cui conceditur. Gratia gratum faciens primario est ipsa gratia sanctificans; sed praeterea denotat tum gratias actuales, quae sunt veluti preparatio ad gratiam habitualem seu sanctificantem, tum etiam habitus infusos, qui dimanant ex gratia sanctificante, ipsamque vitam aeternam, quae eius complementum est et corona. Dicitur ergo gratia gratum faciens non solum ipsa gratia sanctificans, sed etiam quidquid ad ipsam se habet initiative aut completive. Cf. Gonet, tract. 8, disp. 3, n. 6.

S. Thomas rationem utriusque his verbis declarat: « Duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur *gratia gratum faciens*; alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; huiusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam

(1) De singulis gratiis gratis datis vide Suarez, de gratia, proleg. 3, cap. 5.

iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apost. 1 ad Cor. 12, 7: *Uniquique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum ». 1. 2, q. 111, a. 1. Ibidem in articulo 5 explicatum habes cur gratia gratum faciens sit excellentior gratiis gratis datis.

Notandum est apud antiquos theologos nonnumquam gratiam gratum facientem sumi tantum pro gratia sanctificante; alia autem omnia dona gratiae actualis simul cum eis gratiis de quibus Apostolus in 1 Cor. 12, 7 sq., comprehendi sub gratiis gratis datis. Sic S. Bonaventura, cuius haec sunt verba: « Notandum quod vix aut numquam liberum arbitrium destituitur omni gratia gratis data. Quoniam nomine gratiae gratis datae non solummodo intelligimus illa, quae enumerat Apostolus: *Alii datur per Spiritum*, etc., sed etiam hic vocatur gratia gratis data, quidquid illud sit, quod superadditum est naturalibus, adiuvans aliquo modo, et praeparans voluntatem ad habitum vel usum gratiae, sive illud gratis datum sit habitus, sicut timor servilis vel pietas aliquorum visceribus inserta ab infantia, sive sit etiam aliquis actus, sicut aliqua vocatio vel locutio, qua Deus excitat animam hominis ut se praeparet. Sine hac quidem gratia gratis data vix aut numquam aliquis habens usum liberi arbitrii reperitur; et sine hac concedendum est liberum arbitrium nnmquam sufficienter disponi, nec posse se disponere ad gratiam gratum facientem ». In 2, d. 28, a. 2, q. 1 (op. omnia ad Claras Aquas, tom. 2. pag. 682).

Sed iam post S. Thomas praevaluit explicatio angelici doctoris, ut videre est apud Suarez, de gratia, proleg. 3, cap. 4, n. 4 sq. Vide etiam editores op. S. Bonav. ad Claras Aquas, tom. 2, pag. 632.

Ex dictis in divisione praecedenti sequitur gratiam gratum facientem dividi in *actualem* et *habitualem*. Prior, ut ipsum nomen indicat, est aliquid transiens et fluens, dum e contrario gratia habitualis est quid permanens per modum habitus, ut gratia sanctificans qua iustificimur, habitus infusi, dona Spiritus Sancti. Gratia actualis datur per modum auxilii transeuntis ad efficienda opera bona et salutaria, ac semper reponitur in aliqua operatione; gratiam vero habitualem possumus habere,

licet per eam actu nihil operemur. In toto hoc tractatu praecipue considerabimus hanc divisionem postremam gratiae in actualem et habitualem, omnisque fere nostra doctrina versabitur in explicanda necessitate et natura gratiae actualis vel habitualis.

Tandem, antequam accedamus ad proponendas theses de necessitate gratiae, prae oculis habenda est divisio gratiae actualis in *elevantem* et *medicinalem;* in *supernaturalem quoad substantiam* et *quoad modum.*

Gratia elevans ea est quae confertur ad eliciendos actus entitative seu intrinsece supernaturales; cum enim natura nostra per vires sibi proprias sit absolute impotens ad eliciendos eiusmodi actus, per auxilia prorsus supernaturalis et indebita elevanda est. Gratia vero medicinalis dicitur ea quae datur ad sanandam naturam humanam, per peccatum originale corruptam. Quandoquidem gratia medicinalis confertur a Deo in eum finem, ut natura per eam sanata possit elicere bonum sibi conveniens in ipso ordine naturae, patet eam ex natura rei posse reponi in aliquo auxilio quod entitate sua sit naturale, quamvis quoad modum saltem, aliqua ratione debeat esse supernaturale, sensu mox indicando. Sunt certe theologi optimae notae qui sustinent omnem gratiam medicinalem esse quoque de facto elevantem, quia scilicet Deus positiva lege statuit naturam sanare per auxilia intrinsece supernaturalia; sed tamen id ex natura rei non requiri, apud omnes theologos in confesso est. Hinc igitur, omnis gratia elevans, naturae humanae post peccatum originale (1) concessa, est simul medicinalis; quod enim naturam elevat ad eliciendos actus intrinsece supernaturales, a fortiori eidem concedit vires quibus possit operari bonum sibi conveniens, quod est eam sanare. Sed non omnis gratia medicinalis debet necessario et ex natura rei esse simul elevans.

Gratia supernaturalis quoad substantiam ea dicitur quae est intrinsece et entitate sua supernaturalis; unde etiam ap-

(1) Cum natura humana ante peccatum originale concupiscentiae morbo careret, non indigebat gratia medicinali qua sanaretur, sed omnis gratia in eo statu concessa, erat tantum elevans. Idem dicatur de gratia angelis collata.

pellatur supernaturalis intrinsece et entitative. Supernaturalis vero quoad modum dicitur quae in sua entitate est quidem naturalis, sed tamen ratione modi quo confertur, ordinatur in vitam aeternam; quae, cum sit supernaturalis, supernaturalitatem quodammodo confert omnibus quae ad ipsam diriguntur. De hac divisione idem adverte quod de anteriore. Disputatur nimirum inter theologos num dentur de facto gratiae quae sunt supernaturales tantum quoad modum, an potius ex lege Dei positiva omnes gratiae sint intrinsece et entitative supernaturales. Quidquid id est, gratia entitative supernaturalis et gratia supernaturalis quoad modum, conceptu differunt; et praeterea ex natura rei nihil impedit quominus dentur gratiae supernaturales tantum quoad modum.

6. Ad ordinem tractatus quod attinet, cum propositum nobis sit eum ordinem sequi, quem tenuit S. Thomas in 1. 2, q. 109 sq.; satis est ut ad angelici doctoris quaestiones earumque inter se connexionem, benevolum lectorem remittamus.

Tantum notamus omitti a nobis primum articulum q. 109, in quo S. Thomas agit de necessitate gratiae ad cognoscendum verum; de huiusmodi enim quaestione disputari solet in hac Universitate in tractatu de vera religione, ubi demonstratur necessitas moralis alicuius revelationis indebitae, et hinc supernaturalis, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint, ut dicitur in Vat., sess. 3, cap. 2 (Denz. 1786). Et in eo quidem tractatu mentio gratiae non fit, sed tantum mentio fit revelationis; quae tamen cum sit indebita, habet rationem doni cuiusdam supernaturalis, ideoque vero sensu dicenda est gratia.

Propositio 1. Potest homo lapsus actus naturaliter honestos ponere sine gratia sanctificante, sine gratia fidei, sine ulla omnino gratia 1. 2, q. 109, a. 2.

7. Prima et secunda pars ponuntur contra novatores, iansenistas et baianos, quorum omnium doctrinam primum breviter explicare oportet.

Et quidem novatorum error, ad nos quod attinet in re praesenti, complectitur sequentia doctrina capita:

1) Dona iustitiae originalis pertinent ad ipsam constitutionem naturae humanae. Sic explicite Lutherus, et saltem implicite Calvinus (apud Bellarminum, de prima hominis iusstitia, cap. 1).

2) Cum per peccatum originale praedicta dona fuerint amissa, natura hominis lapsi est essentialiter corrupta; est enim privata eis perfectionibus, quae ad ipsam eius naturam pertinent. Verba lutheranorum et Calvinistarum huc spectantia videri possunt apud Moehler in Symbolik, ed. 5, Mainz, 1838; pag. 70..., 76..., 90...

Advertendum est autem non esse naturam humanam ad mentem lutheranorum et calvinistarum ita corruptam, ut post peccatum originale homo iam non sit animal rationale; admittunt enim praedicti haeretici hominem, etiam post peccatum originale, differre a brutis atque habere capacitatem cognoscendi aliquid *ex rebus huius mundi* et efficiendi *civilem iustitiam;* sed negant posse ab homine lapso cognosci ea quae spectant *ad Deum et res divinas*, et posse effici bonum *ordinis moralis.* Sic patet ex eorum testimoniis, quae effert Moehler, loc. cit. Possumus ergo dicere per peccatum originale hominem fuisse essentialiter corruptum secundum protestantes non physice (est enim adhuc animal rationale distinctum a brutis), sed potius moraliter (quia nihil potest cognoscere atque operari eorum quae spectant ad Deum et res divinas, sine quibus ordo moralis non datur).

3) Quidquid ergo fecerit homo lapsus, necessario peccatum est, quia a radice vitiata procedit.

In qua re Lutherus eo absurditatis progressus est, ut,

sicut ante lapsum iustitiam originalem, sic post lapsum posuerit peccatum veluti pertinens ad essentiam hominis. Cf. Moehler, pag. 73, 75; et lege insuper prop. 31, 35 et 36 e Luthero excerptas atque a Leone X damnatas. (Denz. 771, sq.). Calvini verba vide apud Moehler, pag. 94.

4) Quamvis autem omne opus hominis peccatum sit (Moehler pag. 206), tamen credentibus peccata non imputantur, nec relinquitur aliud genus iustificationis nisi per fidem (Moehler, pag. 138, 139). Hinc igitur requiritur iustitia per fidem habita ut opera hominis honesta sint, seu ut ipsi ea in peccatum non imputentur.

Sic eruitur ex praecedentibus; si enim per peccatum originale natura hominis essentialiter corrupta est, et haec corruptio consistit in concupiscentia, dum haec perseverat, non est possibilis vera et propria iustificatio, sed mera quaedam forensis declaratio iustitiae per fidem sive fiduciam. « Vocabulum iustificationis in hoc negotio significat, iustum pronuntiare, a peccatis et aeternis peccatorum suppliciis absolvere propter iustitiam Christi, quae a Deo fidei imputatur ». Sic apud Moehler, pag. 138.

Ex hoc cumulo errorum ille tantum nobis hic excludendus est, in quo asseritur nihil boni atque honesti posse fieri ab homine sine gratia iustificante, quam protestantes in fide reponunt. Ad hoc autem satis est ut probemus non omnia opera peccatorum esse peccata, seu non requiri gratiam sanctificantem ad bonitatem moralem operum. Illud autem aliud principium, iustificationem fieri per fidem, refutandum est ubi agemus de iustificatione peccatoris

8. Doctrina Baii.

Protestantibus proxime accedit *Baius*, cuius principium fundamentale hoc est: Hominem sic esse destinatum ad visionem Dei intuitivam, ut haec destinatio non solum ei de facto competat in hoc ordine providentiae, sed etiam de iure eidem necessario debeatur. Hinc igitur tum visio Dei intuitiva, tum etiam omnia dona iustitiae originalis, quibus homo ad praedictam Dei visionem disponitur atque ordinatur, naturalia sunt, nec potuit homo a Deo creari et institui sine illis donis.

Cf. inter damnatas Baii propositiones 21, 22, 24, 55 et 79. Denz. 1021, 1023, 1024, 1055 et 1079).

Non quidem ait Baius ea dona esse homini naturalia quatenus ad eius essentiam pertineant, vel ex principiis essentiae dimanent, sed saltem quatenus naturae humanae debentur uti spectantia ad eius integritatem. Cf. de prima hominis iustitia, lib. 1, cap. 11.

Ex eo autem quod tum visio Dei intuitiva, tum reliqua dona quae ad eam ordinantur, sint homini naturalia, legitima consecutione haec inferuntur:

1) Illud dicitur bonum simpliciter honestum, quod est aptum ad finem ultimum. Si ergo finis homini naturaliter debitus reponitur in visione Dei intuitiva, illud erit bonum simpliciter honestum quod hominem ducit in talem finem; ideoque confunditur opus honestum cum opere meritorio vitae aeternae. Hinc igitur reiicienda est distinctio duplicis amoris Dei, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator (Denz. 1034); reiiciendus pariter duplex modus quo possunt impleri mandata Dei, sive solum quoad substantiam, sive ulterius quoad modum meritorium (Denz. 1061, 1062).

2) Ante peccatum originale poterat homo viribus naturae operari opera meritoria vitae aeternae, et haec vita aeterna fuisset merces meriti debita operibus naturae, non vero gratia (Denz. 1001, 1003, 1004, 1005). Ratio est, quia homo innocens poterat haec omnia facere per dona iustitiae originalis. Sed haec dona sunt ei debita et naturalia. Ergo ad naturam hominis pertinet quod ea omnia posset perficere, non vero ad aliquod donum gratiae naturae superadditum, eamque superexcedens.

3) Post peccatum originale non potest homo sine gratia operari opera meritoria vitae aeternae, quod verum omnino est. Atqui in principiis Baii bonum meritorium vitae aeternae nihil differt, ut vidimus, a bono simpliciter honesto. Ergo peccatum originale privavit hominem facultate operandi bonum simpliciter honestum. Unde illa propositio Baii (Denz. 1027): *Liberum arbitrium sine gratia Dei nonnisi ad peccandum valet.*

Valet nempe ad peccandum; sed nequit valere, ex dictis, ad ullum bonum opus ponendum.

Imo vero, homo lapsus sine gratiae Dei adiutorio non potest nisi peccare. Nam per peccatum originale sic perdidit dona iustitiae originalis, ut loco eorum subintraverit concupiscentia; et sicut in statu iustitiae originalis dominabatur caritas, sic in natura lapsa homo est sub dominio concupiscentiae, a qua necessario trahitur ad peccandum. Ergo: *Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est* (Denz. 1035). Etenim: *In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati* (Denz. 1040).

Si autem quaeramus a Baio quomodo fieri possit ut homo peccet si a dominante cupiditate necessario trahitur ad peccandum, respondet sufficere ad peccandum immunitatem ab externa coactione; cumque homo per dominantem concupiscentiam ad peccandum allectus, ab extrinseco non cogatur, id sufficere ut peccare possit et reapse peccet. Unde illae Baii propositiones: *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit* (Denz. 1039). *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali* (Denz. 1066). *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit* (Denz. 1067).

4) Gratia autem qua homo indiget ad non peccandum, in principalis Baii debet esse non quaelibet, sed gratia fidei et caritatis. Dicunt enim Baius et baiani obligationem inesse homini ut omnes suas actiones actu referat in Deum finem ultimum; in Deum, inquam, intuitive videndum, qui est finis hominis naturalis secundum Baium. Ad hoc autem necessaria est primo fides, ut satis patet. Sed etiam necessaria est caritas; caritatis enim est referre omnia in Deum velut in finem simpliciter ultimum.

Unde: *a) Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia* (Denz. 1025). Quia sine fide impossibilis est relatio operum in Deum intuitive videndum.

b) Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur (Denz. 1038). Vel enim adest praedicta relatio operum in Deum, et tunc habemus actum caritatis dominantis; vel e converso deest ta-

lis relatio, et tunc intentio nostra sistit in aliquo fine extra Deum posito, quod nequit contingere nisi quia ducimur mala aliqua cupiditate. Sic Baius et baiani.

Amplior expositio errorum Bai videri potest apud *Le Bachelet* (Dict. Theol. 2, 28 sq.); *Montagne* (Theol. Curs. Migne, 10, 229 sq.); *Kilber* (Theol. Wirc., de gratia, n. 204 sq.); *Scheeben* (Dogmatik, 2, pag. 259 sq. et in Kirchenlex., 1, 1852 sq.) (1).

9. Iansenius nihil differt a baianis in hac re.

Et certe Iansenius docuit: 1) Dona iustitiae originalis esse homini naturalia; quia, etsi non debeantur ipsi debito strictae iustitiae, sed utique debito congruitatis; ita ut Deus non possit ea negare naturae innocenti nisi agendo contra sapientiam Suam (de statu naturae purae, lib. 1, cap. 20). — 2) Nullum omnino posse fieri opus bonum, hoc est, sine peccato, nisi ad finem in quem referri vera sapientia praecipit, hoc est, in Deum propter se dilectum, referatur (de statu naturae lapsae, lib. 3, cap. 17). — 3) Non dari medium inter caritatem et culpabilem cupiditatem (ib., cap. 19). — 4) Caritatem in hac divisione non aliam agnosci, nisi quae inspiratur ac diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum; neque aliam cupiditatem, nisi quae corrumpit ac vitiat creaturam rationalem (de statu naturae purae, lib. 1, cap. 14).

(1) Principium fundamentale systematis Baii reponitur a Kilber (loc. cit., n. 205) et Montagne (loc. cit., 236) in illo axiomate, ad quod prop. 38 (Denz. 1038) Baii spectat: *Non sunt nisi duo amores:* aut caritas virtus theologica, aut vitiosa cupiditas. Sed quaeri potest ulterius cur in doctrina Baii non detur ullum opus honestum praeter caritatem theologicam. Huius autem rei ratio petenda est ex eo quod finis hominis naturalis potitur a Baio in visione Dei intuitiva; unde venit tum exclusio omnis differentiae inter honestatem operum naturalem et supernaturalem, tum etiam necessitas caritatis ad bonitatem actionum nostram. Cum enim ea sit actio honesta, quae ad finem ultimum apta est, si finem ultimum de facto et de iure homini debitum reponas in intuitiva Dei visione, nulla erit actio bona nisi quae hominem ordinat in finem vitae aeternae, haec autem est actio vitae aeternae meritoria. Quare principium vere fundamentale totius systematis baiani ponendum est in eo quod dicat homini deberi visionem Dei ut finem connaturalem. Inde enim oritur conceptus exaggerati optimismi quoad *naturalem* constitutionem naturae innocentis, ipsique oppositus pessimismus de statu naturae lapsae. Cf. Scheeben et Le Bachelet loc. cit.

Vides haec esse ipsa Baii principia; eisque positis necessario requiri oportere ad bene honesteque operandum non solam gratiam fidei, sed etiam gratiam caritatis theologicae. Unde in doctrina Iansenii requiritur certe fides ad bene operandum, sed non sufficit sola fides. Quomodo enim potest fides sufficere, si omne opus debet referri in Deum propter se dilectum, si non datur medium inter caritatem et vitiosam cupiditalem, si tandem caritas in hac divisione non agnoscitur nisi quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, id est, vera caritas theologica? (1)

Et hic interim adverte manifestam contradictionem Iansenii. In libro enim tertio de statu naturae lapsae, cap. 19, ubi docet non dari medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem, caritatem ait a se intelligi non illam proprie dictam qua Deus super omnia diligitur, sed illam generalem, qua Deus gratis et propter se, sive super omnia, sive nondum super omnia, diligitur. Sed in eodem lib. 3, cap. 17 docet necessariam esse ad bene operandum dilectionem Dei velut *ultimi finis*, et quidem dilectionem Dei proter se dilecti. Quomodo autem fieri potest ut Deus tamquam *finis ultimus* propter se diligatur, nisi diligatur vere et simpliciter super omnia? Nam finis diligitur propter se, media autem propter finem; unde plus diligimus finem quam media. Si ergo ad non peccandum Deus diligendus est tamquam finis ultimus, manifestum est omnia alia Deo esse subordinanda, ideoque Deum esse vere et proprie super omnia diligendum. Praeterea, cum in lib. 1 de statu naturae purae, cap. 14, quaerit cur omnis amor creaturae rationalis dividendus sit in caritatem et vitiosam cupiditatem, huius divisionis veram radicem esse ait, quod necesse sit creaturam rationalem in omni actione voluntaria vel in Deo, vel in creatura conquiescere; ait insuper caritatem in

---

(1) Etiam in eo cohaeret Iansenius cum Baio, quod ad libertatem et meritum sive demeritum sufficere dicat immunitatem a coactione externa (Denz. 1094).

Notum est mentem Iansenii eam fuisse, ut Baium defenderet. Unde et operi suo apposuit primo hunc titulum: Baii Apologia. Quem postea immutavit, quod praevidisset concitandam in se romanam indignationem. Cf. Tournely, ib., pag. 66; et p. 1, pag. 164; Le Bachelet, ib., pag. 57, 58.

hac divisione non aliam agnosci, nisi quae inspiratur et diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Quae omnia iterum spectant ad amorem Dei simpliciter super omnia. Nam aliter cuiusmodi est caritas quae per Spiritum Sanctum nobis infunditur? Est nimirum caritas theologica vera et propria, qua Deum amamus super alia omnia absolute.

Quoad iansenistas, videantur errores Quesnelli damnati ab Ecclesia. Asseruit Quesnel: *Primo:* gratiam Adami fuisse sequelam creationis, debitam naturae sanae atque integrae, ipsique proportionatam (Denz. 1385, 1387). *Secundo*, non dari medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem (Denz. 1394, 1395, 1390). *Tertio*, omnia opera peccatorum esse peccata (Denz. 1409).

Et haec sunt quae de doctrinis iansenistarum nunc spectant ad nos. Integrum Iansenii systema, maxime autem prout continetur in celeberrimis eius quinque propositionibus, vide latius expositum apud Kilber (loc. cit. n. 213 sq.): Tournely (de gratia, p. 2, pag. 122 sq.; Parisiis 1765); Montagne (loc. cit., col. 307 sq.).

10. Tertia pars ponitur contra quosdam theologos augustinienses et Vazquez.

Aiunt ergo quidam theologi ex familia augustiniana, duce Gregorio Ariminensi, nullum posse dari opus honestum, nisi referatur in Deum ultimum finem. Cumque in praesenti ordine providentiae necessaria sit ad eam relationem tum fides, tum etiam caritas, ad naturalem honestatem operum requiri dicunt gratiam fidei et caritatis. Cum vero ipsis obiicitur hanc eorum doctrinam videri esse eamdem quae baianorum et iansenistarum, respondent a baianis et iansenistis necessariam duci caritatem habitualem et fidem perfectam, se autem contentos esse caritate imperfecta et virtuali, ac fide quadam mere inchoata. Quare doctrinam suam longe distare contendunt a haianorum et iansenistarum erroribus. Cf. Berti, de theologicis disciplinis, tom 2 ad calcem, dissert. 3, cap. 3, paragr. 5, n. 7 et paragr. 6, n. 12. Alia etiam proponit Berti ut probet doctrinam suam non posse confundi cum baia-

nismo aut iansenismo, quaeque in decursu probationum expendemus.

Et nobis quidem excusationes a Berti propositae insufficientes esse videntur, ut praedictorum doctrina theologorum a baianismi et iansenismi labe purgetur (de qua re cf. n. 10 in probationibus). Quia tamen huiusmodi augustiniensium sententia non est damnata ab Ecclesia, et quia praeterea ipsi affirmant se nihil habere commune cum damnatis erroribus illorum haereticorum, ideo sententiam augustiniensium separatim exponimus, atque inter eas enumeramus quae aliquam saltem gratiam requirunt ad honestatem mere naturalem uniuscuiusque operis. Gratia autem, quam postulant, est caritas imperfecta et virtualis, ac fides quaedam inchoata, ut a Berti audivimus.

Notandum est recentiores augustiniensem recedere a sententia modo exposita. Cf. Honoratum del Val, tom. 2, pagina 428 sq.

11. Sententia P. Vazquez haec est: « Posse quidem hominem singula opera moralis virtutis efficere sine auxilio gratiae per Christum quod suapte natura sit ordinis supernaturalis, quale ad opera virtutum infusarum necessarium est; non tamen posse ullum opus morale secundum virtutem omni ex parte bonam operari sine auxilio gratiae per Christum, quod suapte natura ordinis naturalis sit et per causas naturales aeterna Dei misericordis nobis preparatum ». Sic in 1. 2, d. 190, n. 117. Et similiter ib., d. 194, n. 21. Vide insuper in 1 p., d. 91, n. 109 sq.; et in 1. 2, d. 189, n. 112 sq.; in quibus omnibus locis hanc suam sententiam late evolvit.

Hoc autem auxilium ordinis naturalis, ad omne opus bonum morale requisitum, reponitur secundum Vazquez, in *cogitatione congrua*, id est in tali cogitatione « cum qua novit Deus voluntatem nostram in bonum consensuram » (in 1. 2, d. 190, n. 123). Unde agitur de auxilio ad intellectum pertinente.

Quomodo vero huic cogitationi congruae competat ratio gratiae sic ulterius explicat Vazquez (in 1. 2, d. 190, n. 199): « Quamvis simus liberi arbitrii, et voluntas nostra libere fe-

ratur in utramque partem, tamen, quia sine cogitatione moveri nulla ratione potest, et ab extrinseco principio ad hanc primam cogitationem potius quam ad oppositam applicari debet; efficitur, ut, quoties ad bonum excitatur, cum posset non excitari, gratiam peculiarem a Deo recipiat, distinctam a gratia et dono creationis. Etenim cum vi suae naturae et creationis atque conservationis non inclinetur potius in cogitationem bonae operationis quam malae, ut manifestum est..., sequitur, ab extrinseco principio applicari; cumque liberum esset Deo non admovere nos ad hanc et illam boni cogitationem, peculiare nobis in hoc beneficium contulisse fatendum est. Et quamvis nos non simus ex nostra conditione destinati potius ad cogitationem mali, quam ad cogitationem boni; cum tamen destinamur ad eogitationem mali cui succumbimus, nullum beneficium agnoscere possumus, cum illa nobis cedat in malum; sed in eo tantum beneficium est, quod ad cogitationem boni admoveamur, et ad hoc solum Christum mortuus est, non tamen ut ad malum excitaremur. Porro.... sive haec applicatio sit proxime ab ipso Deo, sive per causas alias extrinsecas, tandem in Deum referenda est: eo quod omnes causae ad hanc cogitationem excitandam ita ordinatae sunt divina providentia et praescientia, ut contrariae possent ordinari, vel ipsae aliter disponi ».

Ergo secundum haec verba, quae consulto ex Vazquez afferri placuit, sententiam eius sic possumus explicare:

Ut homo possit operari, requiritur cogitatio praecedens de tali bono honesto; nihil enim volitum quin praecognitum. Sed cogitatio boni operandi potest esse congrua aut incongrua. Dicitur cogitatio congrua ea cui homo praebet consensum, ita ut de facto habeatur operatio honesta. Est autem cogitatio incongrua, illa quae de facto non coniungitur cum consensu voluntatis, ita ut non habeatur operatio honesta, sed potius mala, aut indifferens (1). Iamvero, obiecta sensibilia quae nos circumstant, possunt in nobis excitare per vim sibi propriam cogitationem boni honesti, quae proinde entitative dicenda est naturalis. Quod autem talis cogitatio sit congrua

(1) Adverte in sententia Vazquezii dari actus indifferentes in individuo. Cf. Vazquez in 1. 2, d. 52, cap. 2 sq.

potius quam incongrua, nobis non debetur vi creationis et creationis, per quas non movemur et inclinamur in cogitationem boni operis potius quam mali; sed hoc debetur peculiari providentiae Dei, ita ordinantis causas secundas, ut congrue moveant hominem ad recte operandum.

Cum talis providentia divina non sit homini debita, est enim, ut indicatum est, donum aliquod distinctum a dono creationis, conservationis et communis concursus, ipsi competit ratio gratiae; quidquid enim est indebitum, est etiam eo ipso gratuitum. Unde sequitur cogitationem congruam esse utique in sua entitate naturalem, sed saltem quoad modum indebitam et supernaturalem. Si praeterea adiungas ipsam procedere ex meritis Christi, ut ex Vazquezio audivimus, nihil ei deesse videtur ad veram rationem gratiae sensu stricte theologico. Et certe, verba ipsius Vazquez id sonant, cum ait (in 1. 2, d. 190, n. 119): « Primum est, in omni opere bono requiri aliquod auxilium gratiae distinctum a dono creationis, et communi influxu, quo Deus cum omnibus causis naturalibus concurrit. Alterum est, hoc auxilium aliqua necessitate requiri, ut fiat opus studiosum. Tertium est, hoc auxilium gratiae esse per Christum ».

12. Censura. Prima pars est de fide definita contra protestantes in trid. sess. 6, can. 7, ubi sic dicitur (Denz 817): « Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut, quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: A. S ». Ab hac damnatione non apparet quomodo liberari possint baiani, qui affirmarunt omne quod agit peccator, vel servus peccati, peccatum esse (Denz. 1035). Unica excusatio Baii haec fuit, quod negaverit eam doctrinam a se unquam prolatam. Sed, ut bene advertit Le Bachelet (loc. cit., col. 87), illa propositio omnino est baiana, quamvis certe apud Baium totidem verbis non inveniatur (vide Ripalda, tom. 3, d. 1, n. 18; et Palmieri, pag. 99). Invenitur nimirum quoad sensum in prop. 38 et 40 Baii (Denz. 1038, 1040).

Praeterea, doctrinae baianorum et iansenistarum damnantur

in pluribus locis. Cf. Denz., 1025, 1035, 1038, 1040 contra baianos; 1297, 1298 contra baianos et iansenistas; 1388, 1394 contra iansenistam Quesnell; et tandem 1528 contra auctores Synodi Pistoriensis. Cum in tribus prioribus documentis theses damnentur in globo, ut dicunt, nulla exinde determinata censura contra singulas propositiones statui potest; sed id non valet de ultimo documento, desumpto ex damnatione Synodi Pistoriensis, nam ibi doctrina de duplici amore damnatur *ut falsa*, perniciosa, *inducens in errorem a tridentino damnatum ut haereticum*.

Ultimam partem, in qua refutamus augustinienses et Vazquez, defendimus ut communem et certam. Et quidem augustinienses quod attinet, dicendum videtur eos vix posse effugere damnationem contra baianos latam, ut in argumentis videbimus. Attamen contra eos nullis censuris uti possumus, sed sola argumentatione theologica.

13. Probatur propositio. Ad probationem autem primo afferemus argumentum aliquod generale, et postea descendemus ad singulas partes demonstrandas.

Ratio cur homo lapsus dicatur non posse sine gratia operari ullum opus naturaliter honestum desumitur, vel ex eo quod per peccatum originale ablata est libertas arbitrii et natura nostra penitus corrupta; vel quia omnis actio referenda est ad ultimum finem; vel ex necessitate cogitationis congruae ad mentem Vazquez; vel tandem propter difficultatem boni operis ponendi, cui difficultati necessario per aliquam gratiam succurrendum sit. Atqui nullum praedictorum valet. Ergo homo lapsus potest sine ulla gratia ponere aliquos actus naturaliter honestos.

Probo minorem per partes. Quod natura humana per peccatum originale sit omnino corrupta ita ut liberum arbitrium sit penitus extinctum ad bonum, absurda sunt quae reiiciuntur tum ipsa experientia, tum vero potissimum contra adversarios nostros ex documentis revelationis; quae nos docet existentiam libertatis etiam in statu naturae lapsae, ut inferius suo loco probandum est. Unde argumentum quod contra protestantes, baianos et iansenistas sumitur ex libertatis existentia

in natura lapsa, non est tantum argumentum aliquod mere philosophicum et rationale, sed etiam stricte theologicum, quippe quod deducitur ex doctrina revelata.

14. Quod vero relatio actualis in finem ultimum necessaria non sit, probatur ex eo quod ad bonitatem moralem operis satis est ut ipsum referamus ad aliquem finem proximum in se honestum, et in finem simpliciter ultimum referibilem, modo haec referibilitas positive non excludatur.

Et ratio est, quia omnis actio quae obiective et in se conformis sit ultimo fini, nequit non esse moraliter bona. Atqui actio posita ex aliquo fine de se honesto, et in finem simpliciter ultimum ordinabili, iam est obiective et in se conformis ultimo fini, dummodo illa ordinabilitas perversa aliqua intentione positive non excludatur. Ergo est etiam moraliter bona.

Ad maiorem quod attinet, non asserimus in ea bonitatem moralem operum formaliter reponi in eorum relatione ad finem ultimum, neque etiam id negamus. Quidquid enim sit de hac quaestione, in qua non omnes eadem ratione loquuntur (1), nemo tamen negabit actionem, *quae* fini ultimo conformis est, esse quoque moraliter bonam; sive demum bona sit formaliter *qua* conformis fini ultimo, sive potius *qua* conformis naturae rationali.

Minor autem est evidens. Sic ex. gr. cum reddo alteri quod suum est, idque facio ex fine iustitiae, actio mea, quae expli-

(1) Quidam auctores, ut Cathrein (Ethica, n. 106), normam proximam bonitatis et malitiae moralis collocant in conformitate vel difformitate cum natura rationali, normam autem ultimam et universalem in ipsa essentia divina; negant insuper actum ideo praecise esse honestum, quia confert ad ultimum finem (Cathrein, ib., h. 120). In contrarium vide Pesch, tom. 3, n. 615; ubi ait actus humanos appellari moraliter bonos aut malos, prout ad finem ultimum promovendum vel impediendum valent.

Cum omnes admittant actum, qui confert ad ultimum finem, esse conformem naturae rationali et divinae essentiae; cum vicissim constet omnem actionem conformem naturae rationali et essentiae divinae, esse quoque aptam ad finem ultimum, satis patet hanc controversiam nullo modo spectare ad praesens intentum.

cite refertur in finem iustitiae, iam eo ipso refertur ex parte operis in finem ultimum; bonum enim virtutis iustitiae non quidem est ultimus finis humanae vitae, sed tamen pondere naturae in illum tendit. Unde actio conformis obiecto iustitiae, etiam est obiective conformis fini ultimo, modo ordinabilitas iustitiae ad Deum finem ultimum non destruatur ab alio pravo fine, quem mihi in operando praestitui.

Nec valet obiicere finem nostrum in praesenti providentia esse supernaturalem; huic autem fini non posse aptari opera nostra viribus naturae facta. *Respondetur* enim id quod obiective fini naturali conforme est, non posse a fine supernaturali esse alienum. Neque enim finis naturalis et supernaturalis sunt aliud et aliud, sed unus idemque Deus, qui in statu naturae purae possidendus fuisset modo non excedente vires naturae humanae, nunc autem a nobis erit possidendus in patria ea ratione, quae est supra omnem naturae exigentiam. Quare id omne quod est conforme fini hominis naturali, potest elevari ad finem supernaturalem; quamvis certe non erit aptum ad eum consequendum, nisi reapse a Deo elevetur per gratiam.

15. Contra doctrinam P. Vazquez sic arguimus, *a*) Cogitatio congrua non est donum aliquod indebitum toti naturae; ideoque non est vero sensu gratia. Ergo etiamsi admitteretur necessitas huiusmodi cogitationis ad facultatem operandi quodvis bonum morale, non inde sequeretur necessarium esse auxilium gratiae proprio sensu.

Antecedens ostenditur; quia, etsi talis cogitatio dicatur huic aut alii homini indebita, est tamen debita ipsi naturae humanae; ut enim natura humana dicatur recte constituta, opus est ut aliqua eius individua non solum possint, sed etiam de facto ponant aliquod opus bonum. « Nam cum omnibus aliis speciebus dentur principia, quibus operationes naturae suae congruentes obtineant, inferioris conditionis esset natura intellectualis, si in aliquibus saltem individuis non esset illi debita cogitatio honesta, quae reipsa operationes rationales sibi congruentes eliceret ». Suarez, de gratia, lib. 1, cap. 13, n. 2 sq.

Nec valet oblicere cum Vazquez, hominem vi creationis et conservationis non inclinari potius in cogitationem boni operis quam mali; collationem ergo cogitationis boni operis esse donum distinctum a creatione et conservatione, et hinc veram gratiam.

Respondetur enim praeter creationem et conservationem esse etiam considerandam divinam providentiam, quae singulis naturis confert ea, quibus ad finem suum possint dirigi. Cum eiusmodi providentia non possit dici indebita, sed prorsus debita, idem oportet dicere de auxiliis quae ex tali providentia derivantur, quae certe non pertinebunt ad constitutiva et consecutiva naturae, sed utique ad eiusdem exigitiva (cf. de Deo Creante, n. 286, 287). Iamvero, ad providentiam divinam omnino pertinet ut, sin minus singulis naturae individuis, at saltem quibusdam conferat ea auxilia, quibus reapse obtineant operationes sibi congruentes secundum propriam naturam; quae proinde non poterunt dici indebita et gratiosa respectu totius naturae. Atqui ut aliquid dicatur gratia, debet excedere non solum debitum huius aut alterius individui, sed debitum totius naturae (cf. supra, n. 3; et de Deo Creante, loc. cit.). Ergo cogitatio congrua non meretur nomen gratiae.

« Generalis motio potest considerari dupliciter: 1) respective ad naturam secundum se; 2) respective ad hoc vel illud individuum humanae naturae, cui prae alio debetur. Considerata respective ad naturam secundum se non debet dici auxilium speciale..... cum enim bonum rationis in natura non sit totaliter corruptum, nec voluntas sit confirmata in malo sicut in daemonibus, sed attenuata tantum et vertibilis in bonum et malum, non exigit influxum communem quo semper moveatur in malum, sed quandoque in bonum rationi conforme: et ideo quod semper moveatur in bonum, non est auxilium mere gratuitum, quia quodammodo debetur; neque speciale, quia non est ex speciali gratia et providentia, sed secundum leges communes providentiae, quae naturas defectibiles et vertibiles in bonum et malum, quandoque movet ad bonum suae naturae, quandoque permittit deficere. Considerata vero respective ad individuum cui prae altero datur, debet dici auxilium speciale et gratuitum; quia quamvis naturae de-

beatur ut aliquando moveatur in bonum, quod tamen hic homo noveatur hic et nunc in bonum prae altero, non debetur illi potius quam alteri qui permittitur deficere, sicut ipse deficere poterat; unde est illi gratuitum, quia non debitum; et speciale, quia ex speciali benevolentia et providentia ». Sic Billuart, de gratia, dissert. 3, art. 3, paragr. 3, *Dico*.

b) Cogitatio congrua non requiritur *ad potestatem* bene operandi, sed ad bonam operationem de facto ponendam. Atqui nos in thesi loquimur *de ipsa potestate* naturae. Ergo si ad potestatem bene operandi non requiritur cogitatio congrua, iam eo ipso admittitur in natura humana *potentia* operandi aliquod bonum morale sine hac gratia cogitationis congruae. Maior patet ex descriptione cogitationis congruae, ut fit a Vazquez; est enim cogitatio congrua illa « cum qua *novit* Deus voluntatem nostram in bonum consensuram ». Unde tota eius vis petitur e divina scientia conditionalium, per quam certissime cognoscit Deus libertatem nostram in talibus adiunctis huic determinato auxilio consensuram, in aliis vero adiunctis eidem illi auxilio non consensuram, ut late explicat ipse Vazquez (in 1. 2, d. 190, n. 122, 123;et d. 189, n. 115, 121). Proinde cogitatio congrua et incongrua se habent inter se sicut gratia sufficiens et gratia efficax. Atqui cum sola gratia sufficiente *potest* homo recte operari,quamvis de facto operaturus non sit. Ergo etiam cum sola cogitatione incongrua *potest* operari actum bonum, quem tamen de facto non operabitur.

c) Doctrina cogitationis congruae, prout proponitur a P. Vazquez, ad consectaria quaedam ducit quae admittenda non sunt. Etenim ex una parte ait ipse eiusmodi cogitationem congruam esse entitative naturalem; ex altera vero admittit nexum positivum inter opera facta per gratiam cogitationis congruae et iustificationem ipsam. Atqui eiusmodi positivus nexus nequit admitti. Ergo nec doctrina cogitationis congruae.

Maior patet quoad primam partem ex verbis Vazquez supra citatis. Quoad secundam vero partem ostenditur; quia, dum quaerit quomodo explicandum sit illud celebre axioma theologorum: *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*: ait illud esse intelligendum de faciente quod est in se per

gratiam congruae cogitationis, ita ut in operibus sic factis adsit vis impetrandi et obtinendi omnem seriem gratiarum usque ad iustificationem et perseverantiam. Cf. in 1 p., d. 91, eap. 10 ad 14; maxime autem in cap. 14, ubi, inter alia, haec habet (in fine): « Deinde observare debemus, nihil nostra interesse, utrum haec sancta cogitatio sit post fidem et notitiam Dei supernaturalem, an vero ante fidem etiam inveniatur: nam quomodocumque contingat ex illa recta cogitatione oriri aliquod opus, quo a Deo impetremus aliquod auxilium gratiae, *illud praesertim, quo colligatur series operationum usque ad iustificationem et perseverantiam,* vere gratia per Christum dicenda est ».

Minor vero probatur; quia si statuamus nexum positivum inter gratiam cogitationis congruae, quae entitative naturalis est, et iustificationis gratiam; vel adstruitur dependentia ordinis supernaturalis a naturali (quod pelagianismum sapit), vel negatur intrinseca atque entitativa supernaturalitas tum ipsi gratiae iustificanti, tum omnibus actibus salutaribus ad iustificationem et salutem necessariis (quod in theologia male audit). Vide alia contra Vazquez apud Mendive, de gratia, n. 79, 5°; et latius apud Suarez, de gratia, lib. 1, c. 11, 12; et de predestinatione, lib. 2, c. 16, n. 3 sq. Vide etiam Gonet, de gratia, d. 1, n. 148 sq. (1).

(1) Contra doctrinam P. Vazquez solet opponi a quibusdam propositio 27 inter baianas damnata: « Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet » (Denz. 1027). Opponitur etiam damnatio prop. 24 Syn. Pistoriensis (Denz. 1525), ubi damnatur doctrina Synodi asserentis quod « inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem nulli ponuntur affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles ». Ex damnatione enim harum propositionum sequi dicunt dari reapse actus bonos positos sine ulla gratia; quod est omnino contradicens sententiae propugnatae a Vazquez.

Sed putamus exinde non valide contra Vazquez pugnari. Et primo quidem ex damnatione propositionis 27 inter bainas hoc tantum infertur, liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio valere ad aliquid *quod non est peccatum* sed non infertur valere ad ponendas *actiones bonas* sine gratia; nam inter actionem bonam et peccatum, datur medium; nempe: actio indifferens. Nec valet instare non esse admittendas actiones in individuo indifferentes. Quamvis enim hoc verum nobis videatur, id tamen non sequitur in vi propositionis 27 inter baianas

16. Restat ut ostendamus non inveniri in omni opere moraliter bono efficiendo eius generis difficultates, ad quas superandas peculiaris gratiae auxilium requiratur. Quod sine ulla demonstratione per se patet. Sic ex. gr. bonum est ut filii a parentibus diligantur, parentes a filiis suis; nec tamen in his operibus perficiendis inveniuntur semper et ubicumque

---

damnatae, sed in vi aliorum principiorum. Et certe, doctrina de actionibus in individuo indifferentibus poterit quidem dici scientifice falsa, non vero ullo modo theologice damnata aut damnanda.

Praeterea, ut iam adverterat Ripalda (de ente supern., tom. 3, lib. 2, d. 19, n. 4), necessitas peccandi quam adstruunt baiani, est omnino antecedens, ita ut sine auxilio gratiae homo *non possit* aliud nisi peccare. In doctrina autem Vazquez eiusmodi necessitas est consequens determinationem liberi arbitrii; neque enim spectat ad sufficientiam voluntatis, sed ad solam efficaciam. Cf. dicta contra Vazquez in argumento sub *b*). Quod si quis instet non posse admitti veram potentiam physicam et moralem, quae numquam exeat in actum, responsio est obvia. Videlicet: Cum gratia *pure sufficienti* numquam ponitur actus salutaris. Nullus autem theologus catholicus negabit per gratiam pure sufficientem dari potentiam physicam et moralem ad actus salutares.

Tandem tertio, gratia quam postulant baiani ad omne opus faciendum est gratia *supernaturalis* fidei et caritatis; cumque theses baianae sint damnatae *in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento* (Denz. 1080), damnatio nequit iure extendi ad Vazquez, secundnm quem gratia congrua est entitative *naturalis*.

Et hoc quod attinet ad argumentum contra Vazquez petitum ex prop. 27 inter baianas damnata,

Ad aliud vero quod desumitur ex Synodo Pistoriensi, respondemus illud inefficacius videri quam primum. Quid enim ibi damnat Ecclesia? Damnat eos qui sustinent non dari medium inter dominantem cupidatem et caritatem dominantem. Contra quos rectissime ait Pontifex Pius VI: Dantur inter illa duo extrema quidam affectus medii *suapte natura laudabiles*. Id est: praeter illam bonitatem supernaturalem quae competit actionibus ordinatis in finem caritatis theologicae, datur alia bonitas naturalis quae ipsis competit secundum se, et ex fine sibi proprio. Sic dilectio humana, qua uxor diligitur, ex obiecto suo et *fine operis* in quem suapte natura ordinatur, bona et licita est, quamvis *ab operante* non ordinetur in finem supernaturalem caritatis theologicae. Excluditur ergo ibi necessitas caritatis theologicae, per cuius imperium omnes actus in finem ipsiusmct caritatis sint referendi. Quomodo autem inde sequitur excludi eo ipso necessitatem cogitationis congruae ad mentem Vazquez? Cf. Schiffini, de gratia, n. 106, 107; et vide inferius, n. 42.

magnae difficultates vincendae; imo, saepe saepius natura ipsa homines impelluntur ad similes actus ponendos. Hinc facile quidem admittimus non posse ab homine sine gratia impleri totam legem naturalem. « Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur; potest quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi iuvetur auxilio medicinae ». S. Thomas in praesenti articulo.

Forte dicturus est aliquis haec exempla, quae S. Thomas affert (*aedificare domos, plantare vineas* etc.) pertinere ad illam iustitiam civilem, qualem agnoscebant possibilem in homine lapso ipsi lutherani et calvinistae (cf. n. 7). Quaestionem autem esse de bono ordinis moralis proprie sumpto, seu in ordine ad Deum ac res divinas.

Sed respondetur homini lapso non deesse vires quibus possit probare existentiam Dei, ut suppono ex tract. de Deo Uno. Cognita autem existentia Dei, nihil obstat quominus ipsum possit actu aliquo saltem valde imperfecto amare, a Deo beneficia quaedam petere, et similia quaedam efficere, quae bona sunt ad ordinem moralem spectantia. Et totum hoc includitur in argumento S. Thomae, dum natura humana dicitur per peccatum non esse totaliter corrupta. Id est, etiam post peccatum originale manet in homine vis cognoscendi Deum, manet quoque libertas arbitrii; quibus positis, adest iam eo ipso facultas ad *aliquod* bonum morale efficiendum (1).

17. *Probatur nunc singillatim contra protestantes, baianos et iansenistas,* non requiri gratiam sanctificantem, aut gratiam fidei vel caritatis, ad omnes opus bonum ponendum.

Et quidem principii loco id est in hac re statuendum:

(1) Responderi etiam posset exempla quae a S. Thoma afferuntur non esse intelligenda de sola honestate illa civili, sed potius de honestate seu bonitate morali in *materia* civili.

Si gratia fidei necessaria est ad omne opus bonum, infideles constituuntur in necessitate peccandi; quod, ut per se patet, nequit admitti. Si vero requiratur gratia sanctificans vel caritas, tunc homo peccator non posset alium actum bonum ponere, praeter eum quo iustus fieret, qui est actus perfectae contritionis ex caritate. Sed ne hoc quidem potest ullo modo admitti, ut ipsa ratio naturalis satis dictat, et statim ex argumentis revelationis probandum est. Accedamus ergo ad singula ex argumentis theologicis demonstranda.

Et gratiam quidem sanctificantem non requiri, patet ex eo quod Deus nequit hortari homines ad peccandum. Atqui Deus hortatur peccatores ad orandum, ad poenitendum de peccatis, ad eleemosynas pauperibus elargiendas. Ergo opus orandi, poenitendi de peccatis, et similia multa peragendi, quae a peccatoribus hortante ac praecipiente Deo ponuntur, non sunt peccata: ideoque falsum est omnia opera peccatorum esse peccata.

Ad minorem vide Eccli. 21, 1; Ezech. 18, 30; Daniel 4, 24. Ad vim argumenti adverte non requiri ut excludamus omnem gratiam qua ponantur praedicta opera; potest enim admitti, imo, admittere oportet, concedi a Deo gratias actuales quibus peccatores ea perficiant. Sed quia sunt opera a *peccatoribus* ponenda, manifestum est non praesupponi antequam perficiantur ipsa gratiam sanctificantem.

Confirmatur haec ratio, quia in doctrina contraria impossibilis esset iustificatio peccatoris: sì enim omne opus peccatoris peccatum est, quot opera peccator poneret ut se ad iustificationem praepararet, totidem essent peccata; et sic, quanto vehementius nitatur se disponere ad gratiam, eo gravius peccabit (cf. Trid. sess. 6, can. 7; Denz. 817). Quod absurdum protestantes admittere non verentur; sed dicunt credentibus peccata non imputari, et sic reducunt totum opus iustificationis ad fidem sive fiduciam, etsi de cetero quis pergat peccatis operam dare.

Dici potest contra argumentum, poenitentiam tunc tantum esse bonam, cum procedit ex caritate. Ergo ex eo quod Scriptura poenitentiam praecipiat vel laudet, non posse deduci existentiam bonorum operum independenter a caritate. Sic iansenistae.

Sed respondetur in Scripturis laudari ut bonam illam

quoque poenitentiam quae procedit ex metu gehennae et poenarum, ut patet ex Mt. 3, 7 et 5, 29. Ergo non sola poenitentia quae procedit ex caritate, sed etiam que procedit ex aliis motivis, potest esse bona et salutaris. Cf. de poenitentia, n. 303 sq.

18. *Gratiam autem fidei non requiri* ad omnem operationem moralem, sic probamus.

Eatenus secundum baianos et iansenistas requiritur gratia fidei, quatenus omnis actio ut sit honesta debet referri in ultimum finem supernaturalem. Atqui eiusmodi relatio, qualem postulant praedicti haeretici, non requiritur. Ergo neque etiam fides.

Maior patet ex dictis supra, ubi doctrinam baianorum et iansenistarum exposuimus (n. 8, 9). Ibi enim ostendimus fidem ab eis non requiri nisi consequenter ad obligationem referendi omnia in ultimum finem, quam falso comminiscuntur. Si ergo haec obligatio non datur, neque dari potest inde consequens fidei necessitas ad omne opus bonum.

Minor autem ostenditur ex nuper dictis de bonitate poenitentiae quae procedit ex metu gehennae et poenarum; illud enim poenitentiae genus est quidem referibile in finem simpliciter ultimum, sed non est actu in eum relatum, ut satis patet. Nimirum, qui dolet de peccatis propter metum gehennae et poenarum, hunc sibi finem praestituit hic et nunc, ut fugiat eiusmodi poenas et propriam beatitudinem consequatur. Quia tamen non excludit referibilitatem suae beatitudinis in finem simpliciter ultimum, qui Deus est, ideo nec sistit in propria beatitudine tamquam in fine simpliciter ultimo, sed ultimo tantum secundum quid. Qua de causa non peccat, sed ponit actum bonum et utilem ad salutem.

Confirmatur ratio praecedens ex doctrina Iansenii de actionibus quae oriuntur ex timore poenae. Ait nimirum Iansenius (lib. 5 de gratia Salvatoris, cap. 27 et 28) ex puro timore poenae (etiamsi agatur de timore gehennae) non posse ita fugi peccatum, ut nullum aliunde peccatum incurratur. Quod idem est atque affirmare omnem actionem positam ex timore, esse malam et peccaminosam. Quomodo enim potest

bona esse illa actio, quae poni non potest nisi incurratur peccatum? Admittit tamen Iansenius (ib. cap. 23, 24) timorem poenae ex gratia quadam generali enasci, et ad ipsum gratiam quoque fidei esse necessariam. Sed quia non procedit ex gratia dilectionis et caritatis, quam solam agnoscit Iansenius ut veram gratiam, inde non valet ad mentem eius continere hominem a peccato. En verba Iansenii (ib. cap. 23): « Quamvis igitur fatendum sit Deum in cordibus hominum timorem poenarum futurarum operari, nullo tamen modo arbitrandum est, quod eum per illam Christi gratiam, propter quam infirmis hominibus largiendam crucifixus est, operatur. Nam ista gratia effectum prorsus oppositum in voluntate facit. Est enim inspiratio caelestis delectationis, qua Deus incipit dulcescere quem timebat, quaque dulcedine perfusus animus, iam non formidine poenae, sed iustitiae dilectione operatur bonum. *Unde vera Christi gratia, spiritalis dilectionis et caritatis est gratia*, quae caritas cum intraverit, timorem velut servum eiicit ».

Ex his Iansenii verbis manifestum fit quomodo adversarii nostri non sint contenti gratia fidei ad rectam operationem atque honestam, sed postulent primo et per se gratiam caritatis, fidem vero ex consequenti, quatenus caritas praesupponit fidem. Unde si contra ipsos probaverimus caritatem nullo modo requiri ad omnem operationem bonam, eo ipso necessitas quoque fidei sublata est. Non ergo opus est in hac quaestione ad argumenta quaedam peculiaria descendere quibus necessitas fidei singillatim excludatur, sed satis est excludere caritatis necessitatem.

Id iterum patebit ex sequenti consideratione: Cum sermo est de referendis singulis operibus in finem ultimum supernaturalem, relatio haec duo secum importat; aliud pertinens ad intellectum, per quem, lumine fidei illustratum, cognoscimus finem nostrum reponi in Deo intuitive videndo; aliud autem pertinens ad voluntatem, vi cuius opera nostra ponantur propter illum finem, quod est ea dirigere in finem ultimum. Vides autem manifeste relationem operum in Deum, quae sit necessaria ad bonitatem moralem operum, proprie loquendo voluntatis esse, et ad intellectum spectare tantum praesuppo-

sitive, quatenus nihil volitum quin praecognitum. Quapropter, eatenus ad bonitatem uniuscuiusque operis necessaria erit actualis cognitio finis ultimi (quae cognitio in ordine supernaturali habetur per gratiam fidei), quatenus necessarius est impulsus seu amor voluntatis in illum finem (qui amor a caritate non distinguitur; est enim impulsus seu amor voluntatis in Deum finem ultimum, seu amor in Deum *super omnia*, nam finis ultimus appetitur *super alia omnia*). Unde si excludas necessitatem eiusmodi impulsus seu directionis in finem ex parte voluntatis (id est: si excludas necessitatem caritatis), eo ipso excluseris quoque necessitatem actualis cognitionis finis ultimi ad omne opus moraliter bonum (seu excluseris necessitatem gratiae fidei).

Inde tamen non sequitur argumenta quae afferuntur ad excludendam necessitatem fidei esse prorsus inutilia; si enim fides non requiritur ad bonitatem operum, satis patet caritatem non posse requiri. Quare argumenta quae ex Patribus afferuntur, maxime autem ex Augustino, ad excludendam necessitatem fidei, contra adversarios nostros omnino peremptoria sunt (1).

---

(1) Quod homo possit sine ulla gratia aliquod opus bonum ponere, solet probari a nonnulis ex Rom. 2, 14; *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Ubi dicunt per vocem *naturaliter* significari vires naturae quibus a gentibus aliqua saltem opera bona legis naturalis effecta sunt, exclusis tum lege scripta, tum quoque auxilio gratiae. Sed probatio non videtur efficax: quia Apostolus in hoc loco excludit quidem necessitatem magisterii externi ad cognoscendam legem naturalem, non tamen excludit necessitatem gratiae internae ad eam sive partialiter, sive totaliter perficiendam. Vide Cornely et Toledo in h. l.; et Prat (La Théol. de S. Paul, I, 270, 271; Parisiis, 1909).

Alii tenent ex verbis praedictis Apostoli excludi saltem necessitatem fidei ad ponenda opera naturaliter honesta, quia Apostolus loquitur de *gentibus*, fidei gratiam non habentibus. Sic van der Meersch (de gratia, n. 65). Sed ne ad excludendam quidem gratiam fidei videntur posse extendi verba haec, quibus Apostolus ita removet necessitatem magisterii externi in re morum generatim, ut non videatur necessario excludere revelationem finis ultimi supernaturalis et misericordiae divinae placandae, qualis extra gentem electam quandoque recurrebat, ut in Melchisedech, Iob et similibus.

19. Ad Patres ergo quod attinet, sufficiat unum afferre Augustinum, cuius auctoritas pro adversariis nostris est omni exceptione maior; imo, fere omnes eorum rationes unius Augustini auctoritate nituntur. Cf. Ripalda, contra Baium, d. 20, sect. 4 sq.

Ait igitur S. Doctor in Serm. 349, 2 (M. 39, 1539): « Caritas alia est divina, alia humana; alia est humana licita, alia illicita... Licita est humana caritas, qua uxor diligitur; illicita, qua meretrix vel uxor aliena... Licitam ergo caritatem habete: hamana est; sed, ut dixi, licita est. Non solum autem ita licita est ut concedatur, sed ita licita est ut, si defuerit, reprehendatur. Liceat vobis humana caritate diligere coniuges, filios, diligere amicos vestros, diligere cives vestros... *Sed videtis istam caritatem esse posse* et impiorum, id est, *paganorum,* iudaeorum, haereticorum ».

Contra hoc egregium testimonium ait Iansenius (lib. 4 de statu naturae lapsae, cap. 5, ad finem): « Sed non negatur istis phrasibus aliquid hic et nunc adesse debere, ut actus amoris omnino sine peccato omni ex parte fiat ». Id est: actus debet esse bonus tum ex parte obiecti, tum etiam ex parte finis propter quem fit. Augustinus autem ait (secundum Iansenii interpretationem) dilectionem illam humanam uxoris, filiorum, etc., esse quidem ex obiecto bonam, sed non ait esse

---

Etiam adduci solet locus Exod. 1, 15 sq.; sed difficultas aliqua ex eo oritur quod, quamvis verisimile sit eas mulieres fuisse infideles, id tamen certo non constat; potuerunt enim ex conversatione cum Iudaeis aliquam fidei notitiam haurire. Forte melius afferri possent verba Dan. 4, 24; in quibus Nabucodonosor supponitur potens ad faciendum bonum opus eleemosynae, neque apparet ratio dicendi fuisse in eo gratiam fidei. Vide quoque Ezech. 29, 18 sq. et Mt. 5, 46. In hoc ultimo loco Christus Dominus ait opus salutandi fratres, quod bonum est, posse poni ab ethnicis. Cf. Dom. Soto, de natura et gratia, lib. 1, cap. 20.

Sed cum in his omnibus aliqua difficultas inveniri possit, cumque contra adversarios sufficiant ad excludendam gratiam fidei argumenta ex Augustino deducta, ideo ab argumentis Scripturae afferendis duximus abstinendum; eo vel magis quod, ut supra notatum est, haec argumenta necessaria non sint; datoque statu quaestionis contra adversarios, sufficiat excludere ut necessariam ad omne opus bonum gratiam caritatis.

quoque bonam ex parte finis. Quare testimonium non est ad rem, nec probat illam dilectionem, de qua Augustinus, esse omni ex parte bonam.

Respondetur Augustinum loqui de caritate humana quae simpliciter *licita est*. Atqui dilectio ex obiecto bona, non vero ex fine operantis, non est simpliciter bona, sed mala. Ergo illa restrictio, quam fingit Iansenius, non est augustiniana, sed ianseniana. Vult igitur S. Doctor, non requiri ad actionem naturaliter bonam ut, praeter bonitatem ex parte obiecti (seu finis operis), finis aliquis bonus ex parte operantis adiungatur ; sed satis esse ut actio ex obiecto bona ponatur propter ipsum finem operis in quem ex obiecto tendit, modo ex parte operantis non detorqueatur in pravum aliquem finem.

Haec autem ita esse probatur ex duplici alio S. Doctoris testimonio, quorum primum habetur in lib. de pecc. orig., cap. 38 (M. 44, 406) ; ubi : « Nuptialis, inquit, concubitus, quem matrimoniales quoque indicant tabulae, causa procreandorum fieri filiorum, per se ipsum prorsus, non in comparatione fornicationis, est bonus : qui tametsi propter corpus mortis, quod nondum est resurrectione renovatum, sine quodam bestiali motu... non potest fieri, tamen ipse concubitus non est peccatum, ubi ratio libidine utitur ad bonum, non superatur ad malum ». Ubi adverte primarium finem operis in opere coniugali illum esse, ut filiorum serviat procreationi. Si ergo propter illum finem ponitur, eo ipse caret omni peccato in doctrina Augustini, et simpliciter honestum est, dummodo in malum ex parte operantis non detorqueatur.

Nihil refert ad rem praesentem illud quod posset obiici, secundum Augustinum non carere omni peccato opus coniugii positum in remedium concupiscentiae et ad adulterium vitandum. Hoc, inquam, nihil refert ad rem praesentem ; estque nunc materialiter se habens, et non formaliter, quod Augustinus forte putaverit unicum finem, propter quem opus coniugii omni culpa caret, esse filiorum procreationem. Formale enim illud unum est, filiorum procreationem esse finem operi coniugali intrinsecum, seu esse finem operis ; neque requiri in doctrina Augustini ullum alium finem adiun-

ctum ex parte operantis, ut illud opus poni possit sine ullo prorsus peccato.

Aliud testimonium desumitur ex Serm. 51, n. 23, 24 (M. 38, 346); ubi primo repetit doctrinam modo explicatam de bonitate operis coniugalis positi ex intentione procreandi, et postea affirmat manducationem esse licitam et bonam si fiat ad sustentionem vitae, et non ad satisfactionem gulae. « Ad manducandum et bibendum, inquit, quam multi voraciter irruunt... Illos ad mensam non ducit nisi concupiscentia carnis, non indigentia refectionis. Itaque isti cadunt in escam et potum. Illi autem qui descendunt ex officio vivendi, non ideo vivunt ut comedant; sed ideo comedunt ut vivant. Itaque istis prudentibus et temperantibus si offerretur ut sine cibo et potu viverent, quanto gaudio amplecterentur hoc beneficium, ut quo cadere non consueverunt, nec descendere cogerentur ».

Praeterea, in lib. de Spiritu et Littera, 27, 48 (M. 44, 229) sic habet: « Si autem hi qui *naturaliter quae legis sunt faciunt*, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius, quorum etiam impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audimus, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus; quamquam si discutiantur quo fine fiant, vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur; verumtamen, quia non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietata vitae suae facere aliqua legis vel sapere; si hoc est quod dictum est, quia *gentes quae legem non habent,* hoc est legem Dei, *naturaliter quae legis sunt faciunt*... differentia non perturbabitur, qua distat a vetere testamentum novum... Sicut enim non impediunt a vita aeterna iustum quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur; sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur ».

In his verbis clare ait S. Doctor apud impios inveniri aliqua opera bona tum ex obiecto, tum etiam ex fine quo

fiunt. Dum enim ait *vix* poni ab impiis opera bona ex recto fine, poni tamen affirmat, etiamsi aegre ac difficulter. Ergo non solum admittit in eis facultatem ad aliquid boni efficiendum, sed etiam de facto aliquid fieri asserit. Immo vero, *difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur* sine aliqua actione recte facta.

Quid Iansenius ad haec? « Quod ait (Augustinus), inquit, *vix inveniri,* non significat aliqua inveniri, sed operosissimam scrupulosissimamque quaestionem tunc aggredi nolens, a re controversa se abstinuit ». Sic in lib. 4 de statu naturae lapsae, cap. 6. Sed facile patet hanc commentandi rationem esse arbitrariam, atque oppositam menti Augustini.

Tandem Augustinus in epist. 138, n. 17 (M. 33, 533) laudat virtutes Romanorum « etsi non habentes veram pietatem erga Deum verum, quae illos etiam in aeternam civitatem posset salubri religione perducere ». Id est, erant virtutes ex obiecto naturales, non vero supernaturales et aptae ad vitam aeternam. Iterum in Epist. 144, n. 2 (M, 33, 541) laudat continentiam Polemonis naturalem, oppositam ei qua « non solum continens, sed etiam veraciter sapiens et salubriter religiosus existeret ». In lib. 6 Confess., cap. 30 (M. 32, 727) laudat quaedam bona opera Alipii amici sui.

Non valet obiicere continentiam Polemonis attribui ab Augustino dono Dei. Hoc utique verissimum est; sed non agitur ibi de dono supernaturali fidei et caritatis, quale iansenistae requirunt ad omne opus bonum. Quare non solum in hoc quod de Polemone ait Augustinus, sed etiam in quibuscumque actionibus etiam naturaliter tantum bonis, debemus agnoscere donum quoddam divinum, quamvis de se pertinens ad ordinem naturalem, secundum ea quae diximus superius (n. 3) et iterum ad aequivocationes vitandas in obiectionibus explicanda erunt.

Augustino adiunctum volumus S. Prosperum, qui sic habet (contra Collat., cap. 12, n. 3; M. 52, 246 A): « Naturae humanae, cuius creator est Deus, etiam post praevaricationem manet forma, manet vita, et sensus, et ratio, ceteraque corporis atque animi bona, quae etiam malis vitiosisque non desunt. Sed non in his habet veri boni perfectionem; *quae mortalem*

vitam honestare possunt, aeternam conferre non possunt». Alia multa vide apud Ripalda, contra Baium, d. 20, sect. 5 et 6.

20. Doctrina Augustiniensium Berti, Noris et quorumdam aliorum, de quibus supra n. 10, ex eisdem principiis profiscitur atque doctrina baianorum et iansenistarum; eisdem propterea argumentis refutata manet. Sed quoniam praedicti theologi probare contendunt se a baianis et iansenistis longe distare, eorum exceptiones nunc breviter examini subiiciemus, ut appareat eas non videri sufficientes.

Dicunt primo: Baiani et iansenistae requirunt ad omne opus bonum caritatem habitualem et fidem perfectam; nos vero contenti sumus caritate imperfecta et virtuali, ac fide inchoata. Sic Berti, locis supra citatis.

Respondetur ipsum quoque Iansenium contentum videri ea caritate, qua Deus diligitur, etsi non super omnia, quae est caritas imperfecta. Nec tamen inde Iansenius excusari potest (cf. supra, n. 9), cum haec non cohaereant cum aliis eius assertionibus. Idem autem dicendum videtur de Berti, a quo verba Apostoli in 1 Cor. 10, 31 (*sive manducatis,* etc.) et 16, 14 (*omnia vestra in caritate fiant*) intelligenda dicuntur non de consilio, sed de praecepto. Atqui Apostolus ibi loquitur de caritate per quam omnia in gloriam Dei referenda sunt, seu per quam Deus ut finis simpliciter ultimus diligendus est, quae est caritas perfecta. Ergo non satis sibi cohaerere videtur praedictus theologus cum negat caritatem a se perfectam intelligi. Praeterea, ad eiusmodi caritatem requiritur fides omnino stricta, nec sufficit initium aliquod fidei, vel fides mere inchoata. Ergo iterum incongrue postulatur a Berti fides tantummodo inchoata.

Dicunt secundo: Baiani et iansenistae exigunt relationem in Deum actualem, nos vero postulamus relationem tantum virtualem.

Respondetur a Iansenio nihil aliud requiri praeter virtualem relationem, ut patet ex verbis sequentibus (de statu naturae lapsae, lib. 2, eap. 20, ad finem): «Hoc autem certissimum est in Augustini sententia... vel actuali *vel virtuali*

intentione id esse praestandum; virtualis enim intentio in actibus humanis idem facit quod actualis »,

Hic autem advertendum est relationem hanc virtualem posse intelligi aut virtualem ex parte operis, aut virtualem ex parte operantis. Prior habetur quotiescumque opus dirigitur ad aliquem finem de se honestum et referibilem in finem ultimum, secundum superius dicta (n. 14); et haec relatio operum in finem ultimum necessaria est ad bonitatem moralem cuiusvis actionis. Adversarii autem nostri non loquuntur de hac, sed de relatione virtuali *ex parte operantis*, quae tunc habetur cum actio in Deum finem ultimum dirigitur ex influxu actus caritatis praehabiti, et adhuc in effectu perseverantis; quo sensu audivimus ex Iansenio virtualem intentionem in actibus humanis idem facere quod actualem. Quare haec relatio virtualis ex parte operantis praesupponit relationem actualem prius factam, seu praesupponit actum caritatis; et quidem ita, ut opus nunc positum procedere debeat ex influxu atque imperio caritatis. Unde in hac doctrina non datur ulla actio bona quae vel non sit caritas, vel ex imperio caritatis non procedat.

Dicunt tertio: Secundum baianos et iansenistas opera quae fiunt sine praedicta relatione in Deum, sunt intrinsecus mala et vitiosa; secundum nos autem sunt in se bona, quamvis non bene fiant. Hinc Berti (loc. cit., pag. 118, col. 1): « Recti finis omissio non inficit *intrinsecus* officium et opus, sed accusat dumtaxat operantem, qui *non bene* bonum opus exercet ».

Respondetur eamdem fuisse Iansenii doctrinam, qui sic ait (de gratia Christi, lib. 5, cap. 21): « Si quis in poena fugienda velut in termino haereat, per quam tamquam viam transire debuisset, *non illa timoris, sed timentis culpa est* ». Praeterea, si propter omissionem recti finis operans *bonum* quidem opus ponit, sed *non bene*, tandem aliquando peccat. Cumque infideles illum rectum finem habere non possint, necesse erit infidelem in omni opere peccare; quae est propositio ab Ecclesia damnata contra baianos et iansenistas (Denz. 1298).

Ait quidem Berti (loc. cit., pag. 120) se « nequaquam asserere quod istiusmodi relationis omissio sit semper peccatum

mortale ». Ad quae verba haec adnotamus: Si sensus eorum est praeceptum caritatis obligare aliquoties in vita (cf. Denz. 1101, 1155, 1156, 1157, 1289), ideoque omissionem huius praecepti esse peccatum mortale quotiescumque obligare cognoscitur, et non impletur, non vero semper, eo quod non semper et in omni momento obligat; tunc nihil haberemus contra dicendum. Sed aliud quid videntur indicare verba praedicti theologi, ut patet ex sequentibus quae adiungit (ibidem, paulo post): « Affirmamus in omissione debitae relationis patrari *veniale* peccatum ». Si ergo in omissione debitae relationis patratur veniale peccatum, sermo est de relatione quae in singulis operibus ex praecepto facienda est. Atqui obligatio illius relationis efficiendae nihil differt ab obligatione caritatis, quae obligatio gravis est. Cur igitur eius omissio constituit peccatum tantum veniale? An quia praeceptum caritatis potest infringi venialiter, ut indicat ibidem Berti? Sed aliud est praeceptum caritatis posse infringi venialiter, aliud vero omissionem praecepti caritatis esse posse peccatum veniale. Sic, qui se exercet hic et nunc in actu amoris Dei super omnia, potest simul motibus quibusdam semideliberatis ferri in creaturas. Qui sic animo comparatus est, non omittit praeceptum caritatis, sed ipsum implet, quamvis certe in eius impletione committat aliquod peccatum veniale per illos motus semideliberatos. Quod si omitteret praeceptum caritatis tunc cum eius impletio urget, peccaret peccatum mortale.

21. Haec omnia non significant a nobis doctrinam horum Augustiniensium confundi cum doctrinis baianorum et iansenistarum; sicut enim baianos et iansenistas damnavit Ecclesia, sic a converso nulla unquam damnatio lata est contra doctrinam Augustiniensium, quam confutamus. His tamen non obstantibus, *argumentando* dicimus eorum sententias non longe abesse a damnatis erroribus baianorum et iansenistarum, quin ullo modo eas theologice damnemus, ut iam superius n. 10 et 12, notatum est. Cf. Portalié (in Dict. de théol. cath., 1, 2486 sq.); ubi notat quomodo doctrinae Augustinianismi rigidioris saepe fuerunt Inquisitioni denuntiatae, sed tamen numquam damnatae (ib. col. 2486. 4°). Nihilominus notat

etiam (col. 2490. III) quomodo tale systema videatur non satis distare ab erroribus baianorum et iansenistarum.

22. Obiicitur 1. Dicitur in 1 Cor. 10, 31: *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Ergo omne opus in Deum referendum est; in Deum, inquam, finem supernaturalem seu supernaturaliter possidendum, in quo reponitur finis ultimus humanae vitae in praesenti ordine providentiae. Atqui eiusmodi relatio nequit fieri sine gratia fidei et caritatis. Ergo ubicumque deest gratia fidei et caritatis infringitur illud praeceptum, ideoque peccatur. Similiter potest obiici ex Coloss. 3, 17.

Resp. distinguendo sensum testimonii, hoc modo: Omnia debent fieri in gloriam Dei negative (quatenus nihil contra Deum faciendum sit), conc.; positive (quatenus omnia in Deum referenda sint), subd.: de consilio (ut vult S. Bonaventura), conc.; de praecepto (ut vult potius S. Thomas), iterum subd.: relatione actuali aut saltem virtuali ex parte operantis, nego; relatione virtuali ex parte operis, conc. Vide Ballerini-Palmieri, tom. 1, n. 110 sq. (ed. 3, 1898) (1).

Ad terminorum explicationem recolantur superius dicta n. 14 et 20, *dicunt secundo.* Et eodem modo respondendum est ad obiectionem quae fieri posset ex 1 Cor. 16, 14: *Omnia vestra in caritate fiant.* Quae verba videntur indicare simplex consilium, non vero praeceptum; nam verba Pauli nihil aliud quam exhortationem continent. Si autem de praecepto ea intelligenda esse quis contenderet, distinguendum est ut supra diximus.

Si autem quaeratur cur praecedentia loca Apostoli (intellecta ut praeceptiva) non contineant nisi necessitatem rela-

(1) Contendit in dicto loco Ballerini relationem virtualem ex parte operis sufficere ad ipsum meritum vitae aeternae, modo operans sit in statu gratiae. Sed ab hac qnaestione, inter theologos disputata, nunc omnino praescindendum est. Quia modo non quaerimus quid requiratur ad meritum supernaturale vitae aeternae in operibus hominis iusti; sed quid necessarium sit et sufficiens ad simplicem honestatem naturalem sive in operibus iustorum, sive in operibus peccatorum et quorumcumque infidelium.

tionis operum in finem, quae sit tantum virtualis ex parte operis, ratio danda est ex dictis superius (n. 17, 18). Si enim exigas relationem actualem, vel saltem virtualem ex parte operantis, tunc et omnia opera infidelium essent peccata (ideoque infideles constituerentur in necessitate peccandi), et nullus dari posset actus honestus praeter actum caritatis aut alios actus ex motivo caritatis provenientes. Nihil autem horum admitti potest, ut satis constat ex dictis.

Instatur. Homo habet obligationem eliciendi actus caritatis. Atqui haec obligatio nihil differt ab obligatione actualiter referendi omnia in finem ultimum, seu faciendi omnia in gloriam Dei. Ergo obligatio est referendi actualiter omnia in Deum, seu faciendi omnia in gloriam Dei.

Resp. Dist. mai.: Et haec obligatio urget quotiescumque opus aliquod bonum ponendum est, nego; urget aliquoties in vita, conc. Et conc. minore, dist. cons. ad sensum maioris.

Concedimus igitur obligationem eliciendi actum caritatis identificari cum obligatione referendi omnia in Deum; idem enim est Deum amare absolute super alia omnia, et omnia referre in Deum finem ultimum simpliciter. Qui enim hoc affectu Deum prosequitur, ipsam quoque beatitudinem propriam refert in Deum finem ultimum, quem propterea diligit non tantum quia nobis bonus est, sed etiam quia in se bonus est, seu propter ipsam divinam bonitatem, in quo reponitur actus caritatis theologicae. Sed haec obligatio eliciendi actus caritatis est affirmativa, ut dicunt, non negativa. Id est, non obligat in omni vitae momento sicut praecepta negativa non mentiendi, non blasphemandi, non furandi etc.; sed obligat aliquando in vita. Cum ergo haec obligare cognoscitur et non impletur, tunc certissime committitur peccatum mortale; non tamen exinde sequitur committi eiusmodi peccatum in omnibus actionibus quae vel actu in Deum non referantur amore caritatis, vel saltem ex imperio caritatis non procedant, ut fert intolerabilis rigorismus baianorum et iansenistarum.

Instatur denuo. Praeceptum caritatis videtur esse universale. Cf. Deut. 6, 5; Mt. 22, 37. Saltem sic rem intelligunt S. Augustinus et S. Thomas; quorum primus: « Generalis, inquit, prohibitio est: *non concupisces:* et generalis iussio:

diliges ». (De perf. iust., cap. 5, n. 11; M. 44, 297). Et S. Thomas in 2, 2, q. 23, a. 4 ad 2, de caritate ait quod « se extendit ad actus totius humanae vitae per modum imperii ». Ergo caritas obligat semper et pro semper.

Resp. dist. ant.: Praeceptum caritatis est universale negative, conc.,; positive, subd.: quatenus omnium praeceptorum finis est caritas, conc.; quatenus omnia ex caritate fieri debeant, nego.

Hunc autem esse sensum SS. Augustini et Thomae patet ex ipsis eorum verbis; ait enim Augustinus (M. 44, 296): « Quidquid ergo Dei lege prohibemur, et quidquid iubemur facere, *ad hoc* prohibemur et iubemur, ut duo ista compleamus. Et forte generalis prohibitio est: *non concupisces:* et generalis iussio: *diliges* ». S. Thomas autem (ib. ad 3): « Praeceptum, inquit, de diligendo dicitur esse iussio generalis, quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem, secundum illud 1 Tim. 1, 5: *Finis autem praecepti est caritas* ».

23. Obiicitur 2. *Non potest arbor mala bonos fructus facere* (Mt. 7. 18). Sed homo peccator est arbor mala. Ergo nihil boni potest efficere; ideoque omnia opera peccatorum sunt peccata.

Praeterea, sine fide impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6). Ergo infideles nihil possunt facere Deo placitum; ideoque omnia opera infidelium sun peccata.

Tertio, omne quod non est ex fide, peccatum est (Rom. 14, 23). Ergo iterum omnia opera infidelium sunt peccata.

Respondeo ad 1 retorquendo: *Non potest arbor bona malos fructus facere* (sic enim incipit locus Mt. 7, 18 unde difficultas desumpta est). Atqui homo iustus est arbor bona. Ergo iustus non potest peccare. Cum adversarii nostri hoc consequens non admittant, quod tamen ex verbis Matthaei secundum eorum principia evidenter eruitur, nullo iure nobis possunt obiicere illud quod dicunt de homine peccatore. Et similis sit responsio ad difficultatem petitam ex Tit. 1, 15.

Respondeo igitur directe, sermonem esse in dicto loco de falsis prophetis (Mt. 7, 15 sq.), quorum doctrina mala nequit ex se reddere fructus bonos; sicut et converso doctrina vera

non potest ex vi sibi propria reddere fructus malos. Vel etiam dici potest ab hominibus malis generatim procedere mala opera, ab hominibus autem bonis oriri e converso bona; quia unusquisque solet communiter agere secundum habitus praeacquisitos bonos vel malos. Sed sicut boni et iusti possunt agere praeter iustitiam suam, et sic venialiter peccare, sic etiam mali et peccatores possunt agere praeter malitiam suam, et sic aliquid honesti efficere. Et similiter: Sicut necessarium non est in iustis ad male agendum ut agant contra iustitiam suam et mortaliter peccant, possunt enim agere praeter iustitiam et venialiter peccare; sic non requiritur in peccatore ad bene agendum ut agat contra peccatum, illud destruens per actum caritatis, sed satis est ut actio eius descendat ex quolibet principio bono.

Nec valet instare: In homine iusto omnis actio de se honesta, est meritoria vitae aeternae (sic saltem secundum sententiam probabilem et bene fundatam). Ergo e contrario in homine peccatore omnis actio eius erit demeritoria vitae aeternae, seu erit peccatum. *Respondetur* enim illud antecedens eatenus esse admittendum, quatenus agitur de opere *in se honesto*, quodque praeterea praesupponitur ortum aliquo modo ex caritate et gratia. Quapropter e contrario hoc tantum infertur: Ergo omnia actio *de se mala, et ex malitia et peccato proveniens,* est demeritoria vitae aeternae. Quod patet esse concedendum; sed simul patet id alienum prorsus esse a nostra doctrina.

Respondeo ad 2, ibi aliud non dici nisi fidem esse necessariam ad iustificationem et vitam aeternam, ita ut peccator adultus iustificari nequeat nisi praecesserit actus fidei in Deum supernaturaliter remuneratorem. « Sine fide, inquit Apostolus, impossibile est placere Deo. *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit* ». In hoc ergo testimonio Apostoli continetur illa Tridentini doctrina: « Per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis ». Sess. 6, cap. 8 (Denz. 801).

Respondeo ad 3, distinguendo sensum: Omne quod non est ex *bona fide,* seu ex conscientia certa, peccatum est, conc.;

omne quod non est ex fide theologica, nego. Vide Lat. 4, cap. 41 (Denz. 439): « Quoniam *omne... quod non est ex fide peccatum est,* synodali iudicio diffinimus ut nulla valeat *absque bona fide* praescriptio tam canonica quam civilis ».

Agit nempe in eo capite Apostolus de esu carnium, utrum et quomodo eis vesci liceat; erant enim nonnulli putantes a carnibus esse abstinendum, solisque oleribus esse utendum, quia carnes idolis offerri consueverant, non vero olera.

In contrarium ait Apostolus licitam esse manducationem carnium; sed si quis ex infirmitate mentis suae, id est, ex conscientia erronea, putet eam esse prohibitam, ipsi a carnibus esse abstinendum. Unde illa verba (v. 2): *Qui autem infirmus est, olus manducet.* Id est, qui ex infirmitate mentis et ex defectu rectae doctrinae sibi persuaserit non licere manducationem carnium, aut de hoc dubius sit, eiusmodi, inquam, infirmus, olus manducet; et si manducat carnes, peccabit; quia *omne quod non est ex* (bona) *fide, peccatum est* (1).

Hunc esse sensum Apostoli manifeste eruitur ex toto contextu, atque etiam ex comparatione huius loci cum 1 Cor. 8. Ampliorem expositionem quaere apud interpretes.

Quaedam alia obiiciuntur ex Sacra Scriptura, quae facilem habent solutionem. Nimirum Gen. 6, 5 dicitur totum genus humanum esse corruptum. Sed ibidem v. 8 dicitur Noë invenisse gratiam coram Domino; et ex Gen. 8, 21 patet in eo loco non agi nisi de pronitate in malum. Neque maiorem continent difficultatem quae opponuntur ex Ioann. 8, 34 et Rom. 7, 14.

24. Nota bene. Dictum est nuper locum Apostoli ad Rom. 14, 23 esse intelligeudum non de fide theologica, sed de conscientia certa, quatenus omne quod non est ex bona fide, seu ex conscientia certa, peccatum est.

---

(1) Videtur Apostolus agere potius de conscientia practice dubia, quam de conscientia erronea; ita ut sensus sit: Requiritur ad bene agendum fides, id est, certa persuasio, seu certa conscientia, de liceitate actionis hic et nunc ponendae. Cf. Cornely in h. l. Sed hoc nihil ad nos; nam sive qui agit contra conscientiam invincibiliter erroneam, sive qui agit ex conscientia practice dubia, mala fide agit et peccat.

Sicut autem actio obiective bona corrumpitur ex mala conscientia, sic etiam manifestum est corrumpi ex pravo fine; non enim satis est ad honestatem operis ut illud sit ex obiecto bonum, sed debet ab operante dirigi ad bonum finem. Uno verbo, ad honestatem actionis necessarium est ut bono fine, seu bona intentione, ponatur.

Iamvero, saepissime appellamus nomine bonae fidei intentionem bonam, seu finem rectum. Unde fit ut textus Apostoli, de quo loquimur, facillime per extensionem quandam possit applicari non solum peccantibus ex mala conscientia, sed etiam peccantibus ex mala intentiooe, seu ex pravo fine. Ulterius autem est advertendum intentiones bonas et fines rectos nobis potissimum suppeditari a revelatione et fide; quam si tollamus, aut si ab ea praescindamus, restabunt utique motiva honeste operandi secundum rationem rectam, sed ea restabunt potius theoretice et in abstracto, quam practice et in concreto. Et hinc fit ut, cum de actionibus hominum agitur qui ab omni religionis cultu alieni sunt, eorum *verae* honestati non nimium fidamus; quamvis enim externam apparentiam iustitiae fortitudinis, temperantiae aliarumque virtutum prae se ferre videantur, vix contingit ut intus in eorum animo non lateat finis plus minus distortus aut superbiae, ut vanae gloriae, aut avaritiae, aut aliorum vitiorum.

Quapropter, illud quod supra ex Augustino audivimus de actionibus bonis apud gentiles, *si discutiantur quo fine fiant, vix inveniri quae iustitiae debitam laudem defensionemve mereantur* (ubi supra, n. 19), eadem fere rationem de quibuscumque impiis nostrorum temporum dicendum est. Et consulto diximus eadem *fere* ratione, non prorsus eadem; quia impii nostrorum temporum non sunt educati in medio nationis tam pravae et perversae quam erat natio gentilium, de quibus Augustinus loquebatur; doctrina enim Christi ex cuius influxu civitates nostrarum regionum ortae sunt, eorum quoque mentes ac voluntates pervadit, qui ceterum a redemptione humani generis per Christum facta praescindere vellent, quin tamen id assequantur vel possint assequi.

Et haec nunc notare voluimus, quia putamus ea usui posse ad solvendas difficultates quas baiani et iansenistae ex

Augustino aliisque Patribus opponunt contra doctrinam in praecedenti thesi statutam, et de quibus nunc agendum est in thesi secunda. Interim cf. 2, 2, q. 10: a. 4, ad 2; et Scheeben Dogmatik, lib. 6, n. 514 sq.

Propositio 2. Quae ex Augustino et ex Arausicano 2 contra doctrinam in praecedente thesi statutam congeruntur, baianorum et iansenistarum erroribus favere nullatenus possunt.

25. Secundum ea quae in praecedenti thesi diximus, Ecclesia damnavit has baianorum propositiones: 1) Omnia opera opera infidelium sunt peccata (Denz. 1025). 2) Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccatum valet (Denz. 1027). 3) Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas qua mundus diligitur..., aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa, Deus amatur (Denz. 1038).

Iamvero, aiunt Iansenius et iansenistae, hae propositiones desumptae sunt ex Augustino contra pelagianos disputante; imo vero, continent doctrinam in antiquitate ab Ecclesia contra pelagianorum errores omnino sancitam. Unde illa verba Iansenii (lib. 4 de statu naturae lapsae, cap. 27): « Quis igitur credat ab Apostolica Sede, quae toties Augustini doctrinam de divina gratia probavit et suam fecit..., huiusmodi Augustini sententias, quae non aliquo cogitandi scribendique calore et celeritate quasi aliud agenti per transennam exciderunt, sed ab ipso per omnes passim libros sparsae, summisque disputandi viribus assertae sunt tamquam bases quibus doctrina de gratia et libero voluntatis arbitrio nititur, tamquam haereticas, erroneas aut vero falsas esse damnatas? Nemo certe nisi qui Apostolicam Sedem vel olim vel nunc errasse, sibique contrariam esse, non sine temeritate et errore credi velit ».

Ante omnia notanda est dialectica ianseniana, quae in verbis praedictis se prodit vere miram. Admittit enim Iansenius Sedem Apostolicam errori non esse subiectam nec olim (tempore Augustini et pelagianorum) nec nunc (tempore Baii

et Iansenii). Si ergo Ecclesia contra pelagianos multa desumpsit ex Augustino, multa etiam contra Baium et baianos damnavit, quae secundum verborum corticem videntur esse eadem illa Augustini dicta, prius ab Ecclesia approbata, fieri nullo modo potest ut inter documenta Sedis Apostolicae antiqua et recentiora vera contradictio existat, sed erit contradictio tantum apparens. Hinc igitur, id primum omnium a Iansenio et iansenistis accipiendum fuisset, nullam esse oppositionem inter decreta Ecclesiae hinc contra pelagianos, inde autem contra Baium et baianos; neque ob venerationem Augustino et antiquitati debitam, Sedis Apostolicae decreta recentiora tergiversanda erant ea ratione qua a Iansenio effectum est. Non ergo illi errarunt, aut temerarii fuerunt (ut Iansenius insinuat), qui decreta Sedis Apostolicae non minus antiqua quam recentiora venerati sunt, nullamque inter ea contradictionem dari pro virili contenderunt; sed e contrario erravit et magnopere temerarius fuit Iansenius ipse, qui doctrinam antiquitatis et Augustini, a se male intellectam, decisionibus Sedis Apostolicae baianos damnantis opponere ausus est.

Sed haec relinquamus, quae catholico satis sunt, theologo autem non sunt satis, cuius sit scientifice ostendere quomodo decreta antiqua Sedis Apostolicae contra pelagianos et semipelagianos, ac recentiora eiusdem Apostolicae Sedis decreta contra bainos, optime inter se concilientur.

26. Prius autem quam adversariorum difficultates solvamus, advertendum est perperam a iansenistis confundi decisiones Ecclesiae antiquae contra pelagianos, cum universa Augustini doctrina de gratia. Certe S. Caelestinus appellat *Augustinum sanctae recordationis virum,* aitque eum « tantae scientiae fuisse... ut inter magistros optimos... haberetur ». (Denz. 128). Idem tamen S. Caelestinus haec profert in Indiculo (Denz. 142): « Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum praedictas regulas *Apo-*

stolicae Sedis nos scripta docuerunt: ut prorsus non opinemur catholicum, quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium ».

Ex quibus apparet opportere ut imprimis consulantur Apostolicae Sedis scripta, ut in verbis praedictis S. Caelestini habetur. Nihil ergo mirum quod, secundum mentem Rom. Pontificis S. Caelestini, ceterum Augustinum eiusque doctrinam de gratia valde laudantis, Ecclesia damnaverit sequentem iansenistarum propositionem, abutentium auctoritate Augustini: « Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino claré fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis bullam ». (Denz. 1320).

De auctoritate Augustini in re de gratia, vida Portaliè in Dict. de théol. cath. 1, 2462 sq.

His praemissis, accedamus ad proponendes et solvendas obiectiones baianorum et iansenistarum.

27. Obiicitur 1. Damnata est haec propositio Baii et baianorum: *Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia* (Denz. 1025). Atqui hanc doctrinam saepe docuit Augustinus, maxime autem in lib. 4 contra Iul., cap. 3 (M. 43, 743 sq.); ubi, inter alia multa, haec habet S. Doctor (n. 14): « Soletis (pelagiani) negantes Dei dona esse virtutes quibus recte vivitur... hoc uti argumento, quod eas nonnumquam habeant infideles: ita conantes evacuare quod dicimus, *neminem recte vivere, nisi fide per Iesum Ch. D. nostrum,* unum Dei et hominum Mediatorem ». — Praeterea, ibidem (n. 30) obiicienti Iuliano: « Si gentilis nudum operuerit, numquid quia non est ex fide, peccatum est? »: Augustinus ita respondet: « *Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est.* Non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est: sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum ». Ergo Augustinus, inquiunt, idipsum docuit quod Ecclesia damnavit contra baianos.

Instatur difficultas ex eo quod Augustini doctrina fundatur in textu ad Rom. 14, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est:* intellecto de fide theologica. Atqui hanc Augustini interpretationem et doctrinam videtur approbasse Rom.

Pontifex Bonifacius; qui, dum confirmavit canones Arausicanos, haec dixit: « Praeter quam (id est: praeter fidem) nihil est boni quod secundum Deum quilibet valeat operari; sicut beatus Apostolus dicit: *Omne quod ex fide non est, peccatum est* ». Apud Hard. 2, 1110. Ergo Augustini doctrinam fecit suam Ecclesia; ideoque damnatio praedictae propositionis baianorum est revera damnatio doctrinae in antiquitate ab Ecclesia definitae.

Respondeo; et primo quidem ad difficultatis instantiam satis fit ex verbis ipsius Bonifacii 2, quae eiusmodi sunt: « Fraternitatem tuam, habita collatione cum quibusdam sacerdotibus Galliarum, iuxta fidem gaudemus sensisse catholicam: *in his scilicet, in quibus... definierunt fidem,* qua in Christo credimus, *gratia divinitus praeveniente conferri:* adiicientes etiam, *nihil esse prorsus secundum Deum boni, quod sine Dei quis gratia aut velle, aut incipere, aut operari, aut perficere possit,* dicente ipso Salvatore: sine me nihil potestis facere. Certum est enim atque catholicum, quia *in omnibus bonis, quorum caput est fides, nolentes nos adhuc misericordia divina praeveniat ut velimus,* insit cum volumus, sequatur etiam ut in fide duremus... Quapropter affectu congruo salutantes, *supra scriptam confessionem vestram,* consentaneam catholicis Patrum regulis *approbamus.* Illos autem qui praecedente fide, cetera, sicut indicas, volunt gratiae deputare, sua professione constringimus: ut multo magis dono gratiae etiam fidem cogantur admittere, praeter quam *nihil est boni, quod secundum Deum quilibet valeat operari;* sicut beatus Apostolus dicit: *Omne quod ex fide non est, peccatum est* ».

Ex quibus verbis manifestum est, approbationem Pontificis Bonifacii 2 tantum referri ad canones Arausicanos, quatenus in eis condemnantur errores Massiliensium; qui ponebant initium fidei et salutis in viribus naturae antecedenter ad gratiam. Post finitam autem illorum canonum approbationem, Pontifex adiicit obiter argumentum quoddam ad hominem contra eos qui cetera quidem bona tribuebant gratiae, fidem vero ponebant independentem a gratia; et in hoc argumento adhibet locum ad Rom. 14, 23. Praeterea, notanda sunt illa verba: *Nihil est boni quod secundum Deum* quilibet

valeat operari: quae respondent formulae saepe in Arausicano usurpatae, cum definit nihil a nobis sine gratia fieri posse *sicut oportet, ut expedit ad salutem* (Denz. 179, 180, 199).

Cum ergo Pontifex afferat textum ad Rom. 14, 23 ad hoc demonstrandum, quod nihil *secundum Deum boni* (seu ut expedit ad salutem) possumus facere sine fide, cum praeterea praedictum textum non afferat definiendo, sed in argumento obiter addito citra definitionem, satis patet nullum posse invocari textum dogmaticum, qui locum ad Rom. 14, 23 accipere cogat de fide theologica, ad *omne opus bonum* necessaria. Quare restat tandem solvenda difficultas ex Augustini auctoritate petita (1).

28. *Respondeo igitur ad Augustini auctoritatem,* negando prorsus minorem argumenti. Nego scilicet affirmasse Augustinum absolute et universaliter, omnia opera infidelium esse peccata. Et do rationem negationis multipliciter (cf. Ripalda, contra Baium, d. 20, sect. 4 sq.; Suarez, de gratia lib. 1, n. 15 sq.):

1) Ex testimoniis Augustini superius adductis (n. 19), praecipue vero ex lib. de Spiritu et Littera, ex epist. 138, n. 17, ubi laudat virtutes Romanorum, et ex epist. 144, in qua laudat continentiam Polemonis.

2) Ex lib. 1 de gratia Christi et pecc. orig., cap. 24, n. 15 (M. 44, 372); ubi laudat quoddam bonum opus Assueri cuius spiritum convertit Deus in mansuetudinem (Esther. 15, 11). Nihil refert ad nos quod secundum Augustinum Assuerus illam bonam actionem fecerit ex influxu gratiae; nobis enim nunc satis est Assuerum fuisse infidelem. Ergo non fecit illud opus bonum ex gratia fidei.

---

(1) Si bene inspiciantur verba Bonifacii 2 superius excripta, approbatio Rom. Pontificis potissimum comprehendit tum octo priores canones Arausicanos (Denz. 174 ad 181), tum primam et ultimam epilogi partem (Denz. 199, 200). Hinc igitur, reliqua capitula et canones non videntur pertinere ad doctrinas de fide tenendas, sed potius ad sententias collectas ex Patribus, praesertim ex Augustino, quaeque ab ipsis Massiliensibus magna ex parte admittebantur. Vide Scheeben Dogmatik, lib. 6, n. 237, 239, 241, 567. Vide quoque Hefele, Conciliengesch., tom. 2, paragr. 242; ubi affert loca Patrum ex quibus praedictae sententiae collectae sunt.

3) In ipsis libris contra Iulianum, ex quibus potissimum adversarii arguunt, agnoscit Augustinus quaedam opera bona infidelium. Fuerint quidem illa opera ex gratia facta; quia tamen *infideliam* erant fatente Augustino, non poterant procedere ex gratia fidei. Lege lib. 4 contra Iul. cap. 3, n. 16 (M. 44, 744), ubi: « Quanto, inquit, satius haec ipsa in eis dona Dei fatereris... Quanto ergo tolerabilius illas, quas dicis in impiis virtutes, divino muneri potius quam eorum tribueres voluntati ». Et paulo inferius (ib. n. 39): « Ex quo colligitur etiam ipsa bona opera quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male faciunt; quia ea non fideli sed infideli, hoc est, stulta et noxia faciunt voluntate: qualis voluntas, nullo christiano dubitante, arbor est mala, quae facere non potest nisi fructus malos, id est, sola peccata. *Omne enim,* velis nobis, *quod non est ex fide, peccatum est* ».

29. *Restat explicandum* quomodo Augustinus potuerit admittere in infidelibus quaedam opera bona, cum verba ad Rom. 14, 23: *Omne quod non est fide, peccatum est:* intellexerit de fide theologica.

Explicatio autem est facilis si advertas Augustinum nomine fidei non intellexisse in dicto textu solam fidem theologicam, sed etiam omne id unde derivatur recta operandi intentio. Et certe, *primo,* in verbis ultimo loco ex Augustino allatis, ideo ait opera infidelium (etsi non omnia) esse peccata, quia ea *non fideli, sed infideli, hoc est,* **stulta et noxia** *faciunt voluntate;* utque hoc demonstret, affert textum Apostoli ad Rom. 14, 23, additque infideles esse arbores malas. Ergo esse arborem malam, operari non ex fide, idem est pro Augustino atque operari stulta et noxia voluntate, seu ex mala intentione.

Secundo, in verbis ad obiiciendum supra allatis (n. 27), notanda sunt haec: « non quia, inquit ibi Augustinus, per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est: sed de tali opere *non in Domino gloriari,* solus impius negat esse peccatum ». Et iterum contra Iul., lib. 4, cap. 3, n. 22 (M. 44, 749): « Bonum est enim ut subveniatur homini periclitanti...; sed ille qui hoc facit, *si amando gloriam hominum magis*

quam Dei facit, non bene bonum facit. *Absit enim ut sit vel dicatur voluntas bona, quae in aliis, vel in seipsa, non in Domino gloriatur* ». Vides iterum clare quid sit secundum Augustinum operari non ex fide; est nempe ponere aliquod opus ex obiecto bonum, sed positive relatum ad malum finem.

Tertio, idipsum evidenter patet ex doctrina Iuliani, quam dicto loco Augustinus confutat. Dicebat enim Iulianus opera infidelium facta ex recto fine, tum bona esse, tum etiam ad vitam aeternam apta; quae vero ex obiecto quidem bona essent, sed posita ex pravo fine, adhuc ex genere suo bona manere, quamvis sterilia ad meritum vitae aeternae. En verba Iuliani (ib., n. 19): « Cunctarum, inquis, origo virtutum in rationabili animo sita est, et affectus omnes per quos *aut fructuose aut steriliter boni sumus*, in subiecto sunt mentis nostrae, prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo. Horum igitur affectuum vis cum sit in omnibus naturaliter, inquis, non tamen ad unum finem in omnibus properat; sed pro iudicio voluntatis, cuius nutui serviunt, *aut ad aeterna, aut ad temporalia diriguntur*. Quod cum fit, *non in eo quod sunt, non in eo quod agunt, sed in eo solo variant quod merentur*. Nec nominis sui igitur, inquis, possunt, nec generis sustinere dispendium; *sed solius quod appetiverunt praemii aut amplitudine ditantur, aut exilitate frustrantur* ».

Contra hanc vero doctrinam Augustinus insurgit, duo affirmans: alterum est. nullam *veram* virtutem, id est, ad vitam aeternam aptam, naturaliter in hominibus posse dari, sed ad hoc necessariam esse Dei gratiam (ib. n. 17, 18, 19, 25). Alterum est, eas virtutes, quas Iulianus dixit steriles, non solum non esse virtutes, sed actus malos et vera peccata, quia procedunt ex malo fine. Unde illa verba Augustini (ib., n. 21): « Noveris itaque, non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes. Officium est autem quod faciendum est: finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare convincitur. Quae tu non attendens, fines ab officiis separasti, et virtutes veras officia sine finibus appellandas esse dixisti. Ex quo tanta absurditas se-

quitur, ut veram cogaris appellare iustitiam, cuius dominam reperis avaritiam ».

Ex quibus denuo sine ulla dubitatione apparet quid sit in doctrina Augustini facere aliquid bonum, sed non relatum in bonum finem; est nimirum ponere actionem ex obiecto bonam, sed cui additur ex mala voluntate finis positive distortus. Iamvero, homines sic operantes appellat ipse malas arbores, ex quibus non potest haberi fructus bonus; ait eos operari non ex fide. Ergo esse arborem malam, operari non ex fide, significat apud Augustinum facere aliquid ex pravo fine; ideoque nomine fidei non intelligit solam fidem theologicam.

Quarto, in lib. 1 contra duas epist. pelag., cap. 3, n. 7 (M. 44, 553) sic habet S. Doctor: « Nec potest homo boni aliquid velle, nisi adiuvetur ab eo qui malum non potest velle, hoc est, gratia Dei per Iesum Ch. Dominum nostrum. Omne enim quod non est ex fide, peccatum est. *Ac per hoc bona voluntas quae se abstrahit a peccato, fidelis est* ». Si ergo bona voluntas idem est pro Augustino ac voluntas fidelis, sequitur voluntatem infidelem confundi e converso cum mala voluntate, et operari non ex fide idem esse atque operari ex mala voluntate, seu ex pravo fine (1).

Non ergo Augustinus sumit fidem pro sola fide theologica, sed etiam, ut dictum est, pro omni principio unde procedit recta operandi intentio. Cum vero hae intentiones potis-

(1) Ex dictis satis constare videtur Augustinum non posse intelligi de fide theologica proprie dicta, dum affirmat omne quod non ex fide, peccatum esse; sed fidem apud ipsum largius accipiendam esse, sicut etiam aliquando large accipit caritatem (cf. n. 19 et 36).

Sed hoc ipsum patebit quoque ex sequenti consideratione: Quaestio erat inter Massilienses et Augustinum, utrum in negotio salutis initium saltem aliquod posset esse a viribus naturae antecedenter ad gratiam. Cumque negotium salutis a fide pendeat, sine qua impossibile est placere Deo, hinc tota fere quaestio devolvebatur ad fidem; cuius initium Massilienses tribuendum esse censebant viribus naturae solis sine ulla gratia praeveniente.

Quid vero significabatur *per fidei initium* in hac controversia? Significatur videlicet non solum pius affectus credulitatis, sed etiam praeterea omnis fere naturae conatus ad bonum (cf. can. 5 et 6 Arausicani 2; Denz. 178, 179); ita ut ad mentem Massiliensium propter huiusmodi conatus naturae Deus concederet gratiam requisitam ad fidem et

simum ex revelatione et fide theologica proveniant, inde est quod, sublata fide, vix habeantur in praxi opera bona, quamvis haberi possint. Cf. superius dicta, n. 24. Et certe, Augustinus ait infideles non posse recte operari, quia sunt arbores malae, arbor autem mala non potest facere fructus bonus, sicut et converso arbor bona non potest facere fructus malos. Atqui tamen homo fidelis et iustus (arbor bona) potest secundum Augustinum agere praeter fidem atque iustitiam, et sic venialiter peccare; saepissime enim ait S. Doctor vitam iustorum sine peccatis venialibus non duci (cf. de spiritu et litt., cap. 27, n. 48; M. 44, 229; de natura et gratia, cap. 36, n. 42; M. 44, 267; contra duas epistolas pelag., lib. 1, cap. 14, n. 28; M. 44, 563). Ergo etiam homo peccator et infidelis potest aliquando agere praeter finem peccati et infidelitatis, et sic honeste agere.

Nisi ita intelligamus Augustini doctrinam, potuisset optime Iulianus ipsi obiicere notam frivolitatis, quam Iuliano Augustinus obiiecerat (lib. 4 contra Iul., n. 19 sq.; M. 44, 748). Dixerat nempe Iulianus actionem de se honestam, at positam ex pravo fine, esse bonam, sed sterilem; quod merito ait Augustinus esse vanum omnino. Sed nonne etiam similiter vanum est si quis sustineat hominem iustum et fidelem posse agere praeter finem iustitiae ac fidei, et sic venialiter peccare; hominem vero infidelem et peccatorem non posse agere nisi

---

reliqua opera ad iustificationem et salutem necessaria. Contra vero dicebant Patres Ecclesiae, et nominatim Augustinus, eiusmodi Massiliensium sententiam a pelagianismo nihil differre; si enim initium a nobis est, et cetera Dei auxilia dantur propter illud initium nostrum, totum opus salutis esse positum in potestate naturae, cuius iam gratia nequeat esse nisi pedisequa. Quare omnes illos conatus ad salutem et fidem, tribuendos esse gratiae praevenienti liberum arbitrium, ut quid valere possint in negotio salutis.

Iamvero, tota haec disputatio clarissime ostendit ab Augustino, ceterisque Patribus, agnita esse quaedam opera bona antecedentia fidem; siquidem ex illis bonis operibus, dummodo dicerentur provenientia a voluntate praeparata per Dei gratiam, Deus largiebatur gratiam fidei stricte dictae, et ceteras gratias ad salutem necessarias. Ergo etiam eadem claritate constat fidem, quam Augustinum ponebat ad omne opus bonum necessariam, non posse intelligi de fide theologica stricte sumpta, sed rem esse sumendam largiore ratione, ut dictum est.

ex fine peccati et infidelitatis? Cf. Scheeben, Dogmatik, lib. 6, n. 530 sq.; nominatim n. 542.

Quapropter, optime S. Thomas sententiam Augustini paucissimis verbi complexus est, cum dixit infideles eo sensu in omni opere peccare, « vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur; vel quia *quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est* ». 2, 2, q. 10, a. 4, ad 1. Similiter ibidem, q. 23, a. 7, ad 1. Cumque infideles ex infidelitate potissimum operentur (unusquisque enim agit communiter secundum principia quibus imbutus est), inde vix apud eos opera honesta inveniuntur. Cogita enim religionem infidelium, cogita deos quos colunt, cogita etiam in quibus rebus constituant finem ultimum humanae vitae: et facile videbis nihil fere in eorum actionibus remanere, cuius motivum non sit aut superbia, aut voluptas, aut avaritia, aut quid eiusmodi. Quo sensu dixit S. Chrysostomus (homil. 27 in Ioann., n, 2; M. 59, 164): « Novi quidem ego christianos male agentes; quod autem gentiles bene vivant, nondum mihi constat... Tamen ne contentiosi videamur, concedamus apud gentiles esse qui recte vivant, nihil enim hoc orationi nostrae adversatur; sermo enim erat de eo quod ut plurimum, non de eo quod raro contingit ». Cf. Suarez, de gratia, lib. 1, c. 7, n. 23 sq., Ripalda, contra Baium, disp. 20, num. 122.

30. Instatur. Si quando opera infidelium essent omni ex parte honesta, id contingeret in operibus positis ex amore honestatis. Atqui id negat Augustinus in lib. 19 de civ. Dei, cap. 25 (M. 41, 656) per haec verba: « Nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur (virtutes) cum ad ipsas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt; et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt ».

Confirmatur dificultas ex eo quod ad bonum opus requiritur bona intentio. Atqui secundum Augustinum sine fide non datur bona intentio; sic enim ait in enarr. 1 in psal. 31, n. 4 (M. 36, 259): « Nemo ergo computet bona opera sua ante fidem; ubi enim fides non erat, bonum opus non erat. Bonum

enim opus intentio facit, intentionem dirigit fides ». Ergo sine fide nequit dari ullum bonum opus in doctrina Augustini.

Respondeo ad 1 Augustinum ibi esse intelligendum de actionibus ex obiecto quidem bonis, sed quae in finem ultimum *nullo modo* referuntur; ita ut finis ultimus in ipsis rebus creatis constituatur sine ulla relatione ad Deum. Id autem ita esse patefaciunt verba Augustini ibidem antecedentia et consequentia. Paulo enim ante verba in obiectione citata ait: « Nam qualis corporis atque vitiorum potest mens domina, veri Dei nescia..., sed vitiosissimis daemonibus prostituta? » Et postea: « Non est ab homine, sed super hominem, quod hominem facit beate vivere ». Id est: ea actio quae ad creata sic refertur ut *in creatis ultimo sistat*, neque ullo modo superius ascendat, mala est (1). Vide Suarez, de gratia, lib. 1, c. 7, n. 20.

Respondeo ad 2 dist. min.: sine fide non datur bona intentio ad opus supernaturaliter bonum, vel ad opus in vitam aeternam aptum, conc.; ad opus naturaliter bonum, subd.: vix potest dari secundum dicta, conc.; nequit dari absolute, nego. « Fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis; sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicuius boni connaturalis ». 2. 2, q. 10, a. 4, ad 2. Et vide quoque in 2, d. 41, a. 2, ad. 5.

Quod attinet ad locum Augustini, loquitur ibi S. Doctor de actionibus in se bonis, sed tamen non habentibus bonitatem perfectam, quae consistit in aptitudine ad vitam aeternam. Ait enim actiones, quae ante fidem videntur bonae, « esse ut magnas vires et cursum celerrimum *praeter viam* ». Iamvero, si sermo esset de actionibus peccaminosis, eas vocaret non *praeter*, sed *contra* viam. Idem patet ex alia comparatione quam ibidem instituit. « Fac enim, ait, hominem optime gubernare navim, et perdidisse quo tendit; quid valet quia artemonem optime tenet..., tantis est viribus, ut detorquaet navim quo velit..., et dicatur ei: usquequo is: et dicat: nescio:

(1) Cf. de diversis quaest., q. 30, initio (M. 40, 19); ubi honestum Augustinus definit ita: « quod propter se ipsum expetendum est ». Et vide supra n. 19 quae ait S. Doctor de nuptiali concubitu et de manducatione ac potatione.

aut non dicat: nescio: sed dicat: ad illum portum eo, nec in portum, sed in saxa festinet?» Ubi singulis illis motibus, quo navis dicitur optime gubernari, non possunt significari peccata; sicut enim per singula peccata mortalia homo pergit in perditionem aeternam, sic etiam por singulos motus deberet illa navis mergi in profundum. Significantur igitur potius actiones de se bonae, sed quibus homo non poterit obtinere iustificationem et salutem, ideoque tandem aliquando incidet in scopulum damnationis aeternae.

31. Nota bene. Quod Augustinus aliique Patres (ut S. Prosper, S. Fulgentius, et si quis est alius) dicant omne quod non est ex fide peccatum esse, ideoque omnia opera infidelium esse peccata; quidam auctores sic explicare solent:

Cum homo in praesenti providentiae ordine sit elevatus ad finem supernaturalem, illud dicitur et est proprium hominis bonum, quod eum perducit in vitam aeternam; quod vero ad vitam aeternam ineptum est, deficit ab ea bonitate quae in hac providentia debetur actibus humanis. Atqui omne id quod caret perfectione sibi debita, potest dici, imo, debet dici peccatum, id est, quid deficiens a sua regula (cf. 1. 2, q. 21, a. 2, ad 2; Comp. theol., cap. 119; de malo, q. 2, a. 2; de verit., q. 24, a. 7). Ergo opera naturaliter bona, sed ad vitam aeternam non apta, possunt dici peccatum. Iamvero, hoc sensu dixit Augustinus omnia opera infidelium esse peccata; ipsa enim opera bona infidelium non sunt bona ea bonitate quae ipsis deberet competere in hoc ordine previdentiae; sed sunt inania, sterilia, inepta ad vitam aeternam. Sic Hurter; tom. 3, n. 56; aliique auctores.

De hac explicatione dicendum nobis videtur, nihil quidem per se obstare quominus omnia opera infidelium eo sensu dicantur peccata; non tamen id sufficere ad declarandam Augustini mentem, quam quaerimus. Cf. Suarez, de gratia, lib. 1, cap. 7, n. 22.

Quod vero praedicta explicatio non videatur esse ad Augustini mentem, ita ostendimus:

Primo, si ea admittitur, Augustinus non potuisset agnoscere in infidelibus ullum opus bonum. Atqui tamen vidimus

(n. 28) aliqua saltem bona opera in infidelibus ab ipso admitti. Ergo.

Secundo, cum Augustinus ait omne quod non est ex fide, peccatum esse; et hinc omnia opera infidelium esse peccata; loquitur, ut dictum est, de operibus infidelium factis ex pravo fine. Atqui eiusmodi opera non solum sunt mala sensu quodam negativo, seu quatenus sunt inepta ad finem supernaturalem, sed etiam sensu positivo, quatenus sunt imputabilia ad culpam. Ergo.

Tertio, secundum praecedentem explicationem omne id quod bonum quidem est, sed tamen est ineptum ad vitam aeternam, debet appellari peccatum; ideoque non potest admitti distinctio *operum bonorum* in ea quae sunt apta ad vitam aeternam, et ea quae sunt ad eundem finem inepta. Atqui Augustinus hanc distinctionem clare admittit. Ergo illa explicatio non est ad Augustini mentem. Et minor huius syllogismi probatur: — 1) In libro de patientia, cap. 27, 28 (M. 40, 624) distinguit patientiam hominis caritatem habentis et caritate destituti; tum vero subiungit haec verba bene notanda (n. 25): «Proinde sicut negandum non est *hoc esse donum Dei*, ita intelligendum est *alia esse Dei dona filiorum illius Ierusalem*, quae sursum libera est mater nostra ». — 2) In lib. 1 de gratia et pecc. orig., cap. 24, n. 25 (M. 44, 373), post laudatum opus bonum Assueri, quem supponit in statu peccati, haec habet ad finem: « Legant ergo et intelligant... non lege atque doctrina sonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum revelationes, sed bonas etiam voluntates ». — 3) In enarr. 1 in psal. 31, n. 3 (M. 31, 259) sic ait: « Fides sine operibus mortua est, et tamquam radix sine fructu, sterilis atque arida remaneret ». Similiter in tract. 45 in Ioann., n. 2 (M. 35, 1720) bonas paganorum actiones vocat inanes et inutiles ad vitam in tota aeternitate beatam (nota hic non agi de actionibus sterilibus sensu Iuliani, supra exposito n. 29 *tertio;* sed alio sensu).

Adverte quomodo Augustinus dicat steriles non solum actiones bonas impiorum, sed etiam actiones positas ex fide mortua, id est, ex fide quae per caritatem non operatur. Iam-

vero, nemo dixerit actiones ex fide positas, sed sine caritate, vocandas esse malum et peccatum in doctrina Augustini.

Obiiciunt contra haec locum Augustini ex lib. 4 contra Iul., cap. 3, n. 33 (M. 44, 755); ubi haec habet: « Aut certe, quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere: scito nos illud bonum hominum dicere... sine Dei gratia... nemini posse conferri, per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci. Omnia proinde cetera quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes verae... Dicantur secundum te huiusmodi voluntates arbores bonae; sufficit quod apud Deum steriles sunt, *ac per hoc non bonae* ».

En, dicunt, quomodo Augustinus clarissime dicat opera infidelium ideo esse non bona, sive peccata, quia sunt sterilia ad vitam aeternam.

Sed respondetur in his Augustini verbis non contineri nisi responsionem quandam ad hominem ex his quae concedebat Iulianus. Admittebat nempe Iulianus opera ex obiecto bona, sed posita ex pravo fine, adhuc remanere bona, quamvis sterilia. Etsi autem Augustinus opera sterilia in sensu Iuliani omnino respueret, nihilominus ex concessis ab adversario suo sic arguit ad hominem: Admittis, Iuliane, eiusmodi opera esse inepta ad vitam aeternam. Atqui nos illud praecipue bonum quaerimus quod ducit in vitam aeternam, illasque virtutes volumus, quibus in talem finem tendatur. Ergo tandem aliquando virtutes infidelium, quas tu tantopere praedicas, nihil valent; et infideles eas habentes pleni sunt nigredine peccatorum, cum per eiusmodi virtutes a peccatis liberari non possint. Cf. infra n. 36 in fine.

Et certe, quomodo Augustinus affirmare poterat virtutes illas, a Iuliano dictas steriles, esse peccata sensu quodam mere negativo, cum ex antecedentibus manifeste constet easdem a S. Doctore fuisse consideratas ut vera peccata, utpote quae procederent ex malo fine? (1).

(1) Afferuntur etiam haec verba Augustini ex lib. 14 de civ. Dei, cap. 4, n. 1 (M. 41, 407): « Non autem ita vivere, quemadmodum factus est homo ut viveret, hoc est mendacium ». Ergo et peccatum; ideoque

32. Obiicitur 2 a iansenistis. Damnata est haec baianorum propositio: *Liberum arbitrium sine Dei gratiae adiutorio nonnisi ad peccatum valet* (Denz. 1027). Atqui hanc doctrinam in terminis docuit Augustinus in lib. de spir. et litt., cap. 8, n. 5 (M. 44, 203), ubi sic ait: « *Neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via* ». Et similiter in lib. 3 contra duas epist. pelag., cap. 8, n. 24 (M. 44, 607). Ergo damnatio praedictae propositionis baianorum est manifesta damnatio Augustini.

Imo, quod gravius est (instant iansenistae) in Arausicano 2, can. 22 (Denz. 195) dicitur: « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo ». Atqui iterum haec propositio in re non differt ab ea quae

---

peccatum est in mente Augustini quidquid non attingit eam perfectionem, quae propria est hominis in praesenti ordine providentiae.

Sed si ratio habetur totius contextus, Augustinus ibi loquitur de vero peccato, ita ut sensus verborum sit: Vivere *contra id* ad quod factus est homo, hoc est mendacium. Et certe, paulo ante (ibidem, cap. 3, n. 2): « Vivendo, inquit, secundum seipsum, hoc est, secundum hominem, factus est homo similis diabolo: quia et ille secundum *se ipsum vivere voluit*, quando in veritate non stetit; ut non de Dei, sed de suo, mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est (Ioann. 8, 44) ».

Ubi manifestum est diabolum commississe verum peccatum, agendo positive contra Dei legem, et peccando peccatum superbiae. Si ergo homo peccasse dicitur ad similitudinem diaboli, agitur de peccato quod in positiva praecepti violatione consistit. Quod rursus confirmatur ex cap. 4, ubi textus integer ita est: « Cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum seipsum, sed secundum Deum... Cum vero vivit secundum seipsum, hoc est secundum hominem, non secundum Deum, profecto secundum mendacium vivit: non quia homo ipse mendacium est..., sed quia homo ita factus est rectus, ut non secundum se ipsum, sed secundum eum a quo factus est viveret; id est illius potius quam suam faceret voluntatem; non autem ita vivere, quemadmodum est factus ut viveret, hoc est mendacium ». Vides ibi mendacium ab Augustino in hoc reponi, quod homo vivat non secundum Deum, sed secundum seipsum; quod suam voluntatem potius faciat quam Dei. In quibus omnibus non solum datur defectus quidam negativus, consistens in hoc quod homo actibus naturaliter bonis non attingat perfectionem supernaturalem sibi ex divina voluntata debitam; sed datur positivus recessus a lege Dei. i

contra baianos damnata est. Ergo damnatio propositionis praedictae contra baianos non est accipienda, quia opponitur decretis antiquis Sedis Apostolicae.

Respondeo sensum propositionis baianae hunc esse, quod liberum arbitrium indiget ad omnem operationem, etiam mere naturaliter honestam, gratia supernaturali fidei et caritatis; ut constat ex dictis in exponendo baianorum errore (n. 8). Atqui Augustinus numquam dixit ad omnem actum naturaliter honestum requiri gratiam supernaturalem fidei et caritatis, ut patet ex dictis n. 28, 29 de actionibus infidelium. Ergo falsum omnino est sententiam illam baianam contineri in doctrina Augustini.

Et similis est responsio ad obiectionem ex Arausicano petitam. Cum enim ibi dicitur ad evitandum mendacium et peccatum, id est, ad ponenda opera honesta, requiri adiutorium divinum, nullo modo est sermo de necessitate fidei et

---

Afferuntur tandem alii Augustini textus, in quibus opera antecedentia fidem appellat inania, sterilia. Sed aliud est ea opera dici sterilia et inania, aliud est illa ab Augustini vocari peccatum; primum admittimus, alterum vero negamus; quia praecise appellationem inanium atque sterilium tribuit *actibus bonis* positis ab infidelibus, ut supra in textu notatum est,

Ultimo loco opponi possunt haec verba Augustini (contra Iul. lib. 4, cap. 3, n. 25; M, 44, 751): «Hoc tamen peccantes quod homines sine fide non ad eum finem ista opera rotulerunt, ad quem referre debuerunt». Sed iam vidimus quomodo Augustinus contra Iulianum operari sine fide intelligat operari ex mala intentione; ubi iterum habetur peccatum sensu proprio et stricto. Nec dicas Augustinum in verbis praedictis loqui de actibus quorumdam qui utcumque servabant legem naturalem, ideoque sermonem esse de actibus bonis. Respondeo enim eos ipsos actus ex obiecto bonos, *vix* poni ab infidelibus ex fine bono, ut constat ex celebri loco Augustini de spiritu et littera superius adducto (n. 19); ideoque eos *vix* esse omni ex parte bonos. Quia tamen minus peccatum est operari actionem ex obiecto bonam fine pravo, quam ponere actionem ex obiecto malam cui insuper adiungas finem perversum, hinc ait Augustinus in illo loco tolerabilius puniendum Fabricium quam Catilinam.

Sed bene adverte, ipse quoque Fabricius puniendus dicitur ab Augustino. Atqui nemo punitur propter actiones naturaliter bonas sed ad finem supernaturalem inanes. Ergo non de illis Augustinus loquitur, sed de actionibus positis ex prava intentione, aut saltem vana.

caritatis ad omne opus naturaliter bonum; verba enim illa desumpta sunt ad litteram ex Augustini tract. 5 in Ioann., n. 1 (M. 35, 1414), ideoque explicanda sunt secundum ea quae de Augustino diximus.

33. Instant iansenistae. Saltem ex verbis praedictis Arausicani et Augustini apparet nullum opus bonum esse in potestate hominis sine gratia Dei. Ergo falsa est doctrina quam sustinemus, hominem posse ponere aliquos actus honestos sine ulla omnino gratia.

Similis instantia poni potest ex Indiculo, cap. 4 (Denz. 130), ubi « in praevaricatione Adae omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse » dicuntur. Vide etiam ib. cap. 7 (Denz. 133), cap. 9 (Denz. 135); et can. 17, 20 Arausicani 2 (Denz. 190, 193).

Resp. dist. ant.: Nullum opus bonum est in potestate naturae sine gratia Dei sumpta lato sensu pro omni auxilio divino ad bonum opus requisito, conc.; sine gratia Dei stricte sumpta pro auxilio supernaturali, nego. Et nego cons.

Explico. Cum nos dicimus hominem lapsum posse ponere aliquod opus naturaliter bonum sine ulla gratia, sumimus gratiam pro dono non solum singulis individuis, sed etiam toti naturae indebito (cf. n. 15). Cum vero S. Augustinus contra pelagianos disputans asserebat necessitatem gratiae ad singulos actus bonos, gratiam intellexit largius pro omni auxilio divino requisito ad quodvis opus bonum; ideoque nulla est oppositio inter doctrinam nostram et Augustini.

Hoc autem ita esse, sic potest ostendi: *Primo*, pelagiani dicebant potestatem liberi arbitrii, seu ipsum liberum arbitrium secundum quod est potentia bene vel male agendi, esse quidem gratis datum a Deo (et hoc sensu dici posse gratiam); sed voluntatem et actionem esse prorsus a nobis, idque in quovis ordine, sive naturali, sive supernaturali (1). Cf. Aug. de gratia Christi et pecca. orig., lib. 1, n. 5 (M. 44, 362), ubi

(1) Pelagiani dicebant hominem ab initio fuisse creatum sicut nunc nascitur; negabant insuper peccatum originale. Quibus positis, distinctio ordinis naturalis a supernaturali in doctrina eorum non poterat habere ullum sensum.

sic inducit Pelagium loquentem: « Nos... primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse*... Primum illud, id est, *posse*, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, hoc est, *velle* et *esse*, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii libertate descendunt ». (In op. imperf. contra Iul., lib. 1, cap. 78; M. 45, 1102). Contra quam doctrinam dicebat Augustinus non solum possibilitatem, sed etiam voluntatem et actionem esse dona Dei; ubi per donum Dei intelligendum est omne bonum tam in ordine naturali quam supernaturali, ut clare postulat status quaestionis contra adversarium.

Secundo, cum in lib. 4 contra Iul., cap. 3, n. 16, 32 (M. 44, 743 sq.) agnoscit Augustinus in infidelibus quaedam opera bona, eo ipso quod agitur de operibus bonis ante fidem atque independenter a fide, patet agi de actionibus non salutaribus, sed de actionibus utcumque bonis; nam initium salutis a fide est, et ante fidem non possunt dari opera salutaria. Augustinus tamen ea ipsa bona infidelium tribuit dono Dei. Ergo per donum Dei intelligit quodcumque auxilium ad bene operandum requisitum, et omne bonum etsi ad naturam pertinens. Hinc inter dona Dei enumerat (ib., n. 16) bonam indolem, bonum ingenium, quae certe naturalia sunt.

Tertio, in lib. 1 retract., cap. 9, n. 6 (M. 33, 598) sic habet: « Quia omnia bona, sicut dictum est, et magna, et media, et minima ex Deo sunt; sequitur, ut ex Deo sit etiam *bonus usus* liberae voluntatis, quae virtus est, et in magnis numeratur bonis ».

Quarto, locutio illa: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*: universalis est, et per illam excluditur a potestate liberi arbitrii sine divino adiutorio quodvis opus bonum. Similis est haec alia Augustini sententia in Serm. 156, n. 152 (M. 36,856): « Cum dico tibi, sine adiutorio Dei nihil agis, *nihil dico boni*, nam ad male agendum habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem ».

Hae locutiones non possunt explicari, ut a quibusdam explicantur, distinctione facta inter bonum ordinis naturalis et supernaturalis, ita ut sensus sit nihil boni supernaturalis fieri posse ab homine sine auxilio divinae gratiae; opera

autem naturaliter bona, quorum capax est liberum arbitrium sine gratia, appellari ab Augustino mendacium et peccatum quatenus sunt inutilia ad vitam aeternam, sensu superius explicato (n. 31). Non possunt, inquam, hae locutiones ita explicari; nam ex negata possibilitate ad bonum supernaturalis ordinis, male argueretur ad solam possibilitatem peccandi, restaret enim media possibilitas ad operandum bonum in ordinae naturae. Illud vero quod dicitur, ipsa opera naturaliter bona dici ab Augustino quodam sensu peccatum, iam supra reiectum est, et iterum reiicitur ex his ipsis locis, ubi Augustinus explicite affirmat *nihil boni* posse fieri ab homine sine auxilio divino; ubi particula *nihil* complectitur bonum quodcumque tam supernaturale, quam naturale. Praeterea, si in his locutionibus negatur sola possibilitas ad bonum ordinis supernaturalis sine gratia Dei, consequens esset hominem sine ulla gratia posse in doctrina Augustini observare totam legem naturalem; vel saltem consequens esset Augustinum numquam fuisse locutum de impotentia hominis ad observandam legem naturalem sine aliqua gratia (1).

Ad ea quae ex Indiculo adduntur, respondetur naturalem possibilitatem ibi sumi pro illa quam habuit homo in statu innocentiae ante peccatum originale, ut manifeste indicant illa verba: *naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse.* Vocatur autem ea innocentia et possibilitas naturalis, non quia esset naturae debita, sed quia fuit homini concessa a

---

(1) Quare non possumus acquiescere explicationi eorum qui dicunt hominem de se non habere nisi mendacium et peccatum, liberum arbitrium nihil nisi ad peccatum valere hoc sensu, quatenus opera bona quae sine gratia fiunt possunt dici peccatum, quia deficiunt a regula supernaturali, cui in praesenti ordine providentiae actiones humanae commensurandae sunt. Obstant enim huic explicationi tum ea quae notavimus supra (n. 31), tum id quod nuper in textu indicatum est, exinde scilicet non excludi impotentiam naturae ad servandam totam legem naturalem.

Alii dicunt liberum arbitrium nonnisi ad peccatum valere, quatenus habet quidem vires ad aliquod opus, sed non habet plenum robur; valere enim (dicunt) idem est ac plenum robur habere.

Sed etiam huic explicationi obstant quae supra diximus; nam Augustini locutiones excludunt omne bonum, sive magnum, sive medium,

prima eius origine, et secundum voluntatem divinam fuit conserta naturae et cum eadem posteris communicanda nisi Adam peccasset. Ad cetera responsio patet ex dictis.

34. *Restat can. 17 Arausicani 2*, ubi sic dicitur: « Fortudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit... ». Cum verba huius canonis desumpta sint ad verbum ex Augustini op. imperf. contra Iul. lib. 1, cap. 83 (M. 45, 1104), patet ipsum explicandum esse secundum eiusdem Augustini mentem contra Iulianum. Dixerat autem Iulianus, ut supra vidimus, possibilitatem voluntatis esse quidem a Deo, sed voluntatem et actionem esse a nobis. Unde inferebat, virtutes omnes provenire posse ex sola illa possibilitate seu potentia voluntatis, excluso omni ulteriore adiutorio Dei. Et dico *virtutes omnes;* quod enim Augustinus fortitudinem prae ceteris nominet, id factum est exempli gratia; et pari ratione patet id ipsum esse affirmandum de aliis virtutibus, quod singillatim de fortitudine dicitur.

Contra eiusmodi vero Iuliani et aliorum pelagianorum doctrinam ait Augustinus potentiam nostrae voluntatis nihil boni posse operari nisi adiuvetur a Deo, eamque esse potentem tantum ad malum, si relinquatur sibi soli (recole verba Augustini nuper excripta ex Serm. 156). Ergo illa fortitudo gentilium, a Iuliano laudata, eo ipso quod ponitur procedens a sola possibilitate voluntatis, non potest esse virtus; quia, ut dictum est, nihil boni possumus facere sine divino auxilio addito atque addendo voluntatis possibilitati. Restat ergo fortitudinem gentilium provenire a motivis mundanis, et hinc

---

sive minimum, positum in potestate naturae sine divino adiutorio. Quapropter videtur standum his S. Thomae verbis (de verit., q. 24, a. 14): « Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, et exteriora ordinat ad hominis salutem; sic *nec ullum bonum homo potest facere sine gratia Dei.* Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante ». Et ibidem in fine (post obiectiones): « Ad ea vero quae sunt in contrarium, inquit, patet solutio, quia vel procedunt de bono meritorio, vel ostendunt quod sine operatione Dei homo *nullum bonum facere potest* ». Vide quoque Suarez, de gratia, lib. 1, cap. 21, n. 3 sq.

esse malam et vituperandam; nec posse eamdem fortitudinem (aliasve gentilium virtutes) laudari, nisi prout supponuntur procedere ex Dei gratia. Hinc igitur hic canon explicandus est ut can. 22, in quo nemo dicitur habere de suo nisi mendacium et peccatum. Cf. Scheeben Dogmatik, lib. 6, n. 512 et 494.

35. Instatur denuo. Si haec ita sunt, viderentur ipsae quoque actiones malae tribuendae auxilio Dei; etenim ad omnem prorsus operationem sive bonam, sive malam, indigemus concursu divino. Praeterea, videmur tandem aliquando admittere sententiam Vazquez, superius a nobis ipsis reiectam.

Respondeo negando utrumque obiectionis assertum. Et ratio negationis quoad primum haec est: Quamvis ad omnem operationem indigeamus consursu Dei, tamen auxilia illa, quae ad bonum futura sunt efficacia, Deus in sua providentia praeparat et disponit, idque peculiari quadam benevolentia, etenim nulli hominum singillatim debentur potius auxilia efficacia quam inefficacia. Hinc igitur omne auxilium Dei, quod ad bonam actionem efficaciter a Deo in sua providentia praeparatur, reapse beneficium quoddam est, et quidem beneficium indebitum illi cui confertur; quare recte potest appellari quaedam gratia. Illa vero auxilia quibus homo ad malum abusurus est, praevidet quidem Deus inefficacia fore, sed quatenus inefficacia non intendit; ideoque sub ratione inefficaciae nequeunt habere rationem doni in sua providentia a Deo praeparati et intenti, ut satis patet.

Praeterea, actus malus numquam debetur auxilio divino per se inspecto, sed malitiae voluntatis creatae; etenim auxilium omne datur a Deo cum voluntate et intentione boni obtinendi, et prava actio a malitia voluntatis procedit, Deo utique praevidente et permittente. Quare actus mali numquam possunt attribui auxilio divino, sed potestati nostrae voluntatis, quae, sub divina motione constituta, potens est et ad bonum, et ad malum. Unde apparet quam sit falsa doctrina pelagianorum, qui tum malum, tum bonum, aequali prorsus ratione dicebant pendere a possibilitate voluntatis creatae; nam malum quidem ab huiusmodi possibilitate procedit,

sed ad bonum oportet ut adiuvetur, secundum dicta, peculiari beneficio Dei.

Ad id quod additur de doctrina P. Vazquez, respondetur primo ipsum non recte distinxisse inter auxilia singulis individuis indebita, et indebita toti naturae, de qua re superius satis iam actum est (n. 15). Respondetur secundo doctrinam cogitationis congruae sic a Vazquezio fuisse propositam, ut per auxilia naturalia dixerit viam praeparari posse ad iustificationem et salutem, ut vidimus n. 15 in argumento tertio. Non ergo satis distinxit inter auxilia requisita ad omne opus honestum, et auxilia requisita ad salutariter operandum; quam distinctionem nos dicimus omnino esse admittendam, et in doctrina Augustini fundatam, ut evincitur inter alia ex testimonio S. Doctoris in lib. de patientia, n. 25 (M. 40, 624); ibi enim distinguit Augustinus dona quae filiis concubinarum dantur (id est, hominibus quibuscumque), a donis *filiorum illius Ierusalem quae sursum libera est mater nostra.*

Cf. de hac re Portaliè in Dict. de Théol. Cath., 1. 2386 sq. Vide quoque Palmieri, de gratia, thes. 2, IV, ubi recte ait discrimen dari essentiale inter dona naturalia et supernaturalia, ad quod discrimen videtur Vazquez non satis attendisse.

36. Obiiciunt tertio iansenistae. Damnata est haec baianorum propositio: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas... aut laudabilis caritas (Denz. 1038). Atqui eam saepe docuit Augustinus. Ergo secundum Augustinum non datur medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem. Ad minorem videatur ex. gr. Enchir., cap. 117 in fine (M. 40, 287), ubi habentur illa verba: « Regnat enim carnalis cupiditas, ubi non est Dei gratia ».

Resp. dist. min.: eam docuit Augustinus in sensu baianorum, nego; sensu prorsus distincto, conc. Nimirum, baiani dicunt omnem actionem quae non procedat ex caritate theologica, esse malam et peccaminosam; Augustinus autem agnoscit actiones naturaliter bonas, quae sint quid medium inter caritatem divinam et peccatum. Sic loquitur S. Doctor de dilectione humana licita, quae sit distincta a caritate divina (cf. supra n. 19). Alio utique sensu negat Augustinus dari

medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem, si nomine caritatis intelligatur lato sensu amor cuiuscumque rei bonae; sic enim quod non procedit ex amore alicuius boni, eo ipso procedit ex aliquo inordinato affectu (neque enim admittimus actiones in individuo indifferentes); ideoque peccatum est. Etiam negat Augustinus dari medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem quoad statum, quatenus homo qui non est in statu gratiae, est in statu peccati (si loquamur de praesenti ordine providentiae; nam in statu naturae purae homo fuisset a Deo creatus in quodam statu medio inter gratiae et peccati statum).

Quare propositio illa: *non datur in doctrina Augustini medium inter caritatem et vitiosam cupiditatem:* sic distinguenda est: non datur medium inter statum caritatis et statum peccati, conc., inter actum caritatis et peccatum, subd.: inter caritatem late sumptam pro omni opere honesto et peccatum, conc., inter caritatem strictam seu theologicam et peccatum, nego.

Ad testimonium vero Augustini in obiectione allatum, respondetur S. Doctorem agere in illo loco de insufficientia fidei atque spei sine caritate, secundum doctrinam Apostoli in 1 Cor. 13; ubi enim fides sine caritate existit, habetur homo in statu peccati mortalis, ideoque regnat in eo terrena cupiditas.

Obiiciuntur quoque quaedam alia testimonia. Sic in lib. de gratia et lib. arbitrio, cap. 18, n. 37 (M. 44, 903) ait Augustinus: « Haec omnia praecepta dilectionis, id est, caritatis, quae tanta et talia sunt, ut quidquid se putaverit homo facere sine caritate, nullo modo fiat bene..., inaniter darentur hominibus non habentibus liberum voluntatis arbitrium ». — In lib. de gratia Christi, cap. 29, n. 21 (M. 44, 360): « Aliud est enim caritas, radix bonorum, aliud cupiditas, radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium ». — Tandem in lib. 4 contra Iul., cap. 3, n. 33 (M. 44, 755): « Disce (Iuliane) eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est, eius quae per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis velut membris constat, tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum ».

Respondetur ad primum, sine caritate nihil posse fieri bene eo genere bonitatis, quod est necessarium ad meritum vitae aeternae. « Sine caritate potest quidem esse aliquis actus bonus ex genere suo, non tamen perfecte bonus, quia deest debita ordinatio ad ultimum finem ». 2. 2, q. 23, a. 7, ad 1.

Respondetur ad secundum, in eis verbis nullam contineri difficultatem; omnes enim fatemur inter caritatem et cupiditatem illud dari discrimen quod est inter virtutem et vitium; admittimus etiam caritatem esse radicem bonorum, cupiditatem vero malorum. Inde tamen non sequitur quidquid non est ex caritate, eo ipso debere esse ex vitiosa cupiditate; potest enim inter haec duo extrema existere actus naturaliter bonus, et reapse existit in doctrina Augustini, ut supra probatum est.

Respondetur tandem ad tertium, ibi non appellari mala omnia opera quae non fiunt ex fide per dilectionem operante, sed tantum hoc dici, quod homo, cuius opera non procedunt ex fide viva, manet in peccatis suis, seu manet plenus nigredine peccatorum. Cum enim sine fide per dilectionem operante nullus possit accipere remissionem peccatorum, opera omnia ante fidem vivam posita non possunt hominem liberare a peccatis: remanet proinde talis homo plenus nigredine peccatorum. Nihil ergo aliud in hoc testimonio continetur praeter id quod supra (n. 31) ex Augustino audivimus: Fidem sine operibus mortuam esse, et tamquam radicem sine fructu, sterilem atque aridam remanere. Quod principium si de ipsis operibus valet post fidem, sed sine caritate positis, quanto verius applicandum est operibus infidelium, de quibus in loco obiecto Augustinus contra Iulianum disputat!

Propositio 3. Ad eliciendos actus secundum substantiam bonos, sufficiunt per se et ex natura rei auxilia entitative naturalia. Ad factum vero quod attinet censemus nihil obstare quominus omnibus, etiam infidelibus, concedantur auxilia intrinsece supernaturalia.

37. Prima pars huius propositionis nullam difficultatem continet, et facile admittitur a quibuscumque theologis catholicis. Actus enim secundum substantiam boni illi dicuntur, qui continentur intra limites naturalis honestatis, ideoque proportionem servant cum natura rationali hominis. Atqui ex ipsis terminis evidenter patet ad eiusmodi actus non requiri nisi auxilia entitative naturalia. Et certe, auxilium requisitum ad aliquod opus bonum, non debet excedere dignitatem ipsius operis quod per tale auxilium perficiendum est. Atqui agitur de perficiendo opere naturalis honestatis, de opere quod servat proportionem cum potentia hominis naturali. Ergo etiam ipsum auxilium ad eiusmodi opus per se requisitum satis est ut sit naturale.

His autem suppositis, quaeritur in secunda parte utrum de facto Deus concedat auxilia intrinsece supernaturalia ad singula opera moraliter bona. Et dicimus *de facto;* nam si de possibili tantum loquamur, hanc possibilitatem debent admittere illi omnes auctores, secundum quos actus naturalis et supernaturalis non differunt necessario et universaliter ratione obiecti formalis, sed potius ratione principii efficientis; si enim actus naturalis et supernaturalis possunt habere idem obiectum formale, poterit Deus elevare ad ordinem supernaturalem ex principio efficiente supernaturali omnes actus moraliter bonos, quamvis eorum obiectum formale sit mere naturale, seu commensuratum rationi humanae. Contra autem, si quis tueatur actus naturales et supernaturales necessario differre ratione obiecti formalis, logice negare debet ipsam possibilitatem elevationis ad ordinem supernaturalem relate ad eos actus qui dicuntur moraliter boni; hi enim actus habent obiectum formale naturale; unde iam eo ipso debent esse

(secundum hanc sententiam) naturales etiam ratione principii efficientis, nec possunt provenire nisi ex auxilio entitative naturali.

Quare, ut praesens controversia statui possit, praesupponendum est nunc actus naturales et supernaturales posse convenire in unum obiectum formale. Hoc autem praesuppositum inferius probabimus in thesi 8.

38. Est ergo celebris sententia Ripaldae, qui, etsi cum sententia communi contra baianos admisit hominem posse sine ulla gratia elicere actus aliquos naturaliter bonos, simul tamen sustinuit nullum dari de facto opus moraliter bonum ad quod Deus non concurrat per auxilia intrinsece supernaturalia; censuit enim, ex lege Dei positiva effectum esse, ut, quotiescumque homo conetur viribus naturae ponere actum aliquem bonum, Deus elevet ad ordinem supernaturalem illum actum per auxilium intrinsece supernaturale.

En eius verba: « Duabus propositionibus totam controversiam dirimo. Prima est: Ex natura rei nulla gratia simpliciter seu theologica in sacris litteris et Patribus disputantibus contra pelagianos contenta, ad aliquod bonum opus morale necessaria est. Secunda: Ex lege et providentia supernaturali Dei nullum opus virtutis acquisitae sine gratia theologica et providentia supernaturali fieri potest ». De ente supern., disp. 114, n. 110. Et ibidem, n. 123: « Secunda pars, inquit, nostrae assertionis tuetur ex lege et providentia supernaturali Dei ad quemlibet actum virtutis moralis necessariam esse gratiam theologicam et supernaturalem; scilicet, quia Deus elevans naturam rationalem in supernaturalem finem et in opera promoventia ad illum, lege sua aeterna sancivit, ut nullus naturae conatus in virtutis officium conferretur, quin voluntas creata praeveniretur auxilio intrinsece supernaturali ». Vide etiam disp. 20, sect. 2 et 3; ubi iam proposuerat eamdem doctrinam.

Ait Palmieri (de gratia, pag. 254), sententiam Ripaldae distinguendam esse a certo modo, quo eam explicat; posse enim hunc modum esse falsum, quin tamen falsa sit ea sententia.

Id est, censet Ripalda auxiliis supernaturalibus, quae ad

omnem actum moraliter bonum conceduntur, tripliciter posse iuvari facultates nostras. Primo, ad eliciendum actum intrinsece naturalem sed extrinsece supernaturalem. Secundo, ad eliciendum actum intrinsece supernaturalem. Tertio, ad eliciendos duos actus, alterum intrinsece naturalem, alterum vero intrinsece supernaturalem. Cf. disp. 20, n. 11. Addit autem sibi hoc ultimum probabilius videri.

Manifestum est hunc determinatum modum, quo Ripalda suam sententiam tuetur, non pertinere ad ipsam eius substantiam; quae in hoc tantum reposita est, quod ex lege et providentia Dei ad omnem actum moraliter bonum conceduntur auxilia intrinsece supernaturalia. Unde infertur consequenter ad hanc legem, « ad quodlibet bonum opus morale, sive ad quemlibet virtutis moralis actum, necessarium esse per se naturae rationali elevatae auxilium theologicum gratiae, de quo concilia ac Patres Ecclesiae adversus gratiae hostes disseruerunt ». Ibidem, n. 13. Sub hoc ergo solo respectu sententiam Ripaldae inspiciemus; putamus enim non esse admittendum quod ipse ait, duplicem actum poni, alium naturalem, alium autem supernaturalem. Neque etiam videmus cur auxilia intrinsece supernaturalia offerantur, si illorum vi actus intrinsece naturalis, extrinsece tantum elevandus sit.

39. Ut patet ex verbis quibus enuntiavimus propositionem, non contendimus sententiam Ripaldae esse admittendam ut veram, neque etiam ut probabiliorem. Tantum volumus ostendere, argumenta quae in contrarium adducuntur, rem non evincere; ideoque sententiam Ripaldae non solum catholice teneri posse, sed neque scientifice demonstrari falsam. Cumque praeterea Ripalda pro se afferat rationes non spernendas, tandem dicimus eam saltem ut probabilem admitti posse. Primo autem proponemus argumenta quae in favorem eius adduci possunt; et postea refellemus argumenta in contrarium.

Utque auctoritate theologorum communiamus ea quae modo diximus, sententiam Ripaldae plane admittit Card. Billot, qui in tract. de gratia, pag. 81 (Prati, 1912): « Dicendum, inquit, quod *nulla alia gratia nunc datur praeter eam quae*

salutarium actuum principium est ». Et in pag. 202: « Quasi gratia non haberet *elevare omnem omnino operationem*, quae secundum substantiam actus referibilis est quacumque ratione, mediate vel immediate, proxime vel remote, ad vitae aeternae finem! Si ergo ipsum quod dicunt facere quod in se est, revera *non fit in praesenti statu, etiam apud infideles, sine gratiae supernaturalis adiutorio* etc. » (1). Vide etiam pag. 204, ubi ait id esse magis consentaneum indoli praesentis supernaturalis providentiae, idque indifferenter, sive ante fidem, sive post ipsam.

Janssens ait (de gratia, pag. 128; Herder, 1921), quaestionem hanc (utrum in praesenti ordine ad omnem actum bonum Deus concurrat per gratiam supernaturalem) numquam esse certo solvendam. Qua loquendi ratione admittit ut probabilem sententiam Ripaldae, quam ibi memorat.

Wirceburgenses (de gratia, n. 313, resp. 1) eidem sine ulla dubitatione subscribunt; in eamdem plane inclinat Kleutgen (Theologie der Vorzeit, ed. 2, 1872; tom. 2, n. 158). Eam ut probabilem habet Pesch (2) (tom. 5, n. 127); et etiam van Noort (de gratia, n. 23); eo enim ipso quod ait illam sibi minus probabilem videri, saltem ut probabilem ipsam admittit. Sic etiam Platel (Synopsis, de gratia, n. 530). Schiffini (de gratia n. 105 et 107 in fine) mitissime de ipsa iudicat. Palmieri affirmat (de gratia, pag. 268) eam a se veram censeri, si tamen ad solos fideles coarctetur; cuius limitationis ratio non videtur admittenda, ut inferius videbimus.

Sed ad probationes veniamus, quae iam breviter afferendae sunt. Eas late prosequitur ipse Ripalda, disp. 20, sect. 4 et sq. Nos aliquas tantum indicabimus; aliae videri possunt apud Palmieri, de gratia, pag. 254 sq.; ubi hanc quaestionem versat in utramque partem.

---

(1) Haec ait Billot ubi vult ostendere axioma illud: *facienti quod est, Deus non denegat gratiam:* necessario esse intelligendum de faciente quod est in se per vires gratiae. In hac quidem re ab ipso recedendum putamus, ut infra ostendetur. Sed quidquid sit de hac quaestione, verba ex ipso adducta clare ostendunt admitti ab eo sententiam Ripaldae, de qua nunc agimus.

(2) Vide tamen infra dicenda, n. 43.

40. Probatur primo. Praesens ordo, in quo humana natura versatur, est intrinsece supernaturalis; omnis enim homo destinatus est ad finem prorsus supernaturalem. Ergo convenienter a Deo statutum est ut homo tendat in hunc finem supernaturalem per omnem operationem moraliter bonam. Atqui ad hoc indiget homo adiutorio gratiae intrinsece supernaturalis. Ergo stante illa divina lege, qua Deus vult ut omnis operatio bona tendat in finem supernaturalem, requiritur ad singulos actus moraliter bonos gratia intrinsece supernaturalis.

Antecedens est manifestum; visio enim beatifica, ad quam homo est destinatus, est quid intrinsece supernaturale, ut apud omnes theologos catholicos in confesso est.

Primum vero consequens ita probatur: Ea est operatio moralis, qua homo ordinatur in finem. Atqui Deus voluit ut finis hominis in praesenti providentia sit supernaturalis. Ergo consequenter ad hanc divinam voluntatem conveniens est, ut per omnem operationem moraliter bonam in talem finem tendatur.

Ut satis patet, tota vis argumenti fundatur in hac convenientia; quae non sufficit ad rem evincendam, sed neque potest dici sine ulla probabilitate adducta. Quod tam verum est, ut illi ipsi auctores, a quibus ceterum sententia Ripaldae reiicitur ut gratuita, vim huius argumenti cogantur admittere cum non cogitant sibi refutandum esse Ripaldam. Sic ex. gr. van der Meersch in tract. de gratia, n. 89 (Brugis 1910) haec habet contra Ripaldam: « Homo solis naturae viribus potest facere opera moraliter bona, et proinde non est ratio cur dicamus omnes actus moraliter bonos, etiam in homine iustificato, elevari ad ordinem supernaturalem ». Attamen, idem auctor dixerat paulo ante (n. 88): « In praesenti ordine providentiae, omnes homines ordinati sunt ad finem supernaturalem... Iamvero, si Deus positive auxilium tribuit homini ut vitet peccatum vel ut morale bonum operetur, hoc facit Deus ut homo possit attingere finem suum, consequenter illud auxilium concedit quo homo *positive* tendit ad finem supernaturalem, vel positive disponitur ad actus simpliciter salutares; hoc vero auxilium est *elevans* et est intrinsece supernaturale ». Quid autem aliud docuit Ripalda cum dixit (disp. 114, n. 123)

« ex lege et providentia supernaturali Dei ad quemlibet actum virtutis moralis necessariam esse gratiam theologicam et supernaturalem..., quia Deus elevans naturam rationalem in supernaturalem finem, et in opera promoventia ad illum, lege sua aeterna sancivit, ut nullus naturae conatus in virtutis officium conferretur, quin voluntas creata praeveniretur auxilio intrinsece supernaturali? ».

Praeterea, quod negat loco citato van der Meersch, actus moraliter bonos, *etiam in homine iustificato*, elevari ad ordinem supernaturalem; nonne manifeste contradicit eis quae idem hic auctor docet in eodem tractatu de gratia (n. 377), de merito cuiusvis actionis bonae in homine iustificato? « Si homo iustificatus, inquit, recte sumit cibum, intuitu solius servandae sanitatis, *nihil aliud cogitando*, hic actus connaturaliter elicietur virtute infusa, eritque supernaturalis et meritorius ». Cur vero? « Quia Deus *volendo ut homo possit semper et in omni operatione morali tendere, modo proportionato, ad ultimum finem supernaturalem*, diversas infundit virtutes quarum unaquaeque correspondet alicui virtuti quae naturaliter acquiri potest ». Sic ibidem, paulo ante. Ubi primo admittitur omnem operationem moraliter bonam in homine iustificato esse quoque intrinsece supernaturalem, quia procedit ex habitu infuso; secundo, principium quod assumitur ad hoc ostendendum, est omnino universale, quod nempe homo in ordine supernaturali constitutus, debet posse tendere in hunc finem per *omnem* operationem moralem. Vides iterum hoc esse idem illud principium unde Ripalda profectus est.

Ex his autem via sternitur ad secundam probationem, ut sequitur.

41. Probatur secundo. « Denique probatur nostra sententia, inquit Ripalda (disp. 20, n. 89), ex communi fidelium conceptione, qua credunt quodlibet opus bonum morale, cuiuscumque virtutis sit, factum a iusto, esse meritorium gratiae et gloriae; et a peccatore factum, esse impetratorium et praeparativum animae ad gratiam et remissionem peccati; quamquam nullum cernant discrimen, quo tale opus a mere naturali distinguant. Atque ut hominem venerentur sanctum et

iustum, imo, ut Ecclesia in Sanctorum numerum referat, sufficit agnovisse toto vitae decursu temperantiae, misericordiae, humilitati, poenitentiae, religioni et aliarum virtutum officiis deditum fuisse, etiamsi illa indifferentia sint ad virtutes naturales et supernaturales. Haec autem communis fidelium conceptio vera esse non potest, nisi verum sit ad quodlibet vocationis exercitium praeire adiutorium gratiae, quod illud salutare et supernaturale reddat ».

« Cuius argumenti vim ut plane assequaris, perpende in iustis, manente naturali vi, manere possibilitatem quoque operandi recte naturaliter; cur ergo plures actus, puta temperantiae, iustitiae etc., qui per se possent esse pure naturales, accipiuntur tamquam salutares, ideoque supernaturales, quamvis intentio operantis et modus quo operentur plerumque ignoretur? ». Sic Palmieri, de gratia, pag. 261.

Confirmantur haec « ex suasionibus Sacrae Scripturae et Patrum, quibus hortamur ut, quamdiu vivimus, incessanter operemur bonum, et absque intermissione proficiamus in bono; si peccatis implicamur, illico absque dilatione convertamur in Deum; si vero iusti, continuis incrementis augeamus iustitiam. Quae manifeste supponunt, gratiam ad continuam et incessantem virtutum actionem adesse nobis praesentissimam, ac proinde numquam occurrere bonum honestum (in quod, ut posuimus, amor supernaturalis simul cum naturali negotiari potest) quin gratia supernaturalis arbitrio paratissima sit ad eum amorem. Alioquin vanae essent tot adhortationes ad opera nobis impossibilia; certum namque est admonitiones sacras ad opera nobis salutaria, ac proinde supernaturalia referri ». Ripalda, disp. 20, n. 36.

Ad antecedens (quod ibidem probat Ripalda multis auctoritatibus Scripturae et Patrum) potest obiici haec consilia dirigi ad viros religiosos et studio virtutum deditos. Sed facilis est responsio; « quia non solum iusti, ut continuos progressus faciant, sed etiam peccatores, ut nec momentum differant converti in Dominum, bonisque actionibus placent iratum Deum, frequentibus vocibus admonentur Eccli. 5, 8: *Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem.* Ideo expetens quolibet instanti salutem peccatoris, et quasi morae impatiens

caelestis Medicus clamat Ierem. 8. 4: *Numquid qui cadit non resurget? et qui aversus est non revertetur?* ». Ripalda, ib., n. 39.

Iterum dici potest in contrarium, haec omnia dici habentibus iam fidem veram: ergo non posse extendi ad infideles quoscumque. Sed tamen, si semel conceditur ad omnes actus bonos fidelium dari a Deo auxilia intrinsece supernaturalia, ut eos non solum moraliter bonos, sed etiam salutares atque intrinsece supernaturales efficiant, cur non dicamus similem Dei providentiam ad ipsos quoque infideles debere extendi? Dicunt adversarii similes gratias infidelibus concessas, fore prorsus inutiles. Cui difficultati occurremus in solutione obiectionum, quas iam proponimus.

42. Obiicitur 1. Videretur haec doctrina Ripaldae confundi aliqua ratione cum placitis Baii. Ergo admittenda non est. Videretur saltem non posse componi cum doctrina Ecclesiae in damnatione Synodi Pistoriensis. Contra auctores enim huius Synodi decrevit Ecclesia, inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem ponendos esse affectus medios, a natura ipsa insitos, suapteque natura laudabiles (Denz. 1524). Ergo admitti debet secundum hanc doctrinam non solum posse dari, sed reapse dari quosdam actus naturaliter tantum bonos. Atqui hoc ultimum negat sententia Ripaldae. Ergo reiicienda est. Sic inter alios Card. Mazzella, de gratia, n. 470.

Resp. ad 1 negando antecedens. Ut enim ait ipse Ripalda (disp. 20, n. 100): « Michaël Baius post peccatum Adae adeo vires humanas debilitavit, ut nihil boni intrinsece naturale eis possibile agnoverit, sed quidquid boni illi convenit, esse intrinsece supernaturale... Secundo, Michaël Baius adiutorium gratiae per se et ex natura rei ad bonum agendum requirit, et non solum ex lege Dei. At nos tum amorem honestum intrinsece naturalem, ad quem solae vires naturae sufficiunt, agnoscimus; tum auxilium gratiae ad quidquam boni naturalis agendum ex sola Dei lege, non vero ex natura rei desideramus. Unde satis longo discrimine a Michaële Baio distamus ». Et certe, ex aliis potius capitibus doctrina Ripaldae impugnari solet.

Resp. ad 2 dist. mai.: Decrevit Ecclesia esse admittendos

illos affectus medios ex parte obiecti et secundum speciem, conc.; decrevit ulterius eos poni viribus naturae, subd.: quoad potestatem ipsam naturae, secundum quod viribus naturae poni possunt, conc.; secundum quod de facto ponuntur sine ullo auxilio gratiae, nego. Et ratio distinctionis patet ex statu quaestionis contra iansenistas Synodi Pistoriensis. Tenebant enim auctores illius Synodi omnem actionem, quae non procedit ex caritate theologica, vel saltem ex eius imperio, eo ipso provenire ex mala cupiditate. Hinc igitur, illa dilectio humana, de qua ibi sermo est, si ex intentione operantis non dirigitur in finem supernaturalem caritatis, eo ipso secundum auctores Synodi oritur ex vitiosa cupiditate. Contra quos ait Ecclesia eam dilectionem ex obiecto esse bonam, ita ut actio hominis, qui in tali dilectione nihil aliud intendat nisi eam bonitatem quae illi competit ex parte obiecti, bona maneat, neque oriatur ex malo fine cupiditatis, sed ex naturali principio honestatis. Ulterius, cum tota bonitas eiusmodi actionis sit commensurata naturae, evidenter sequitur dari in natura vires quibus eadem poni possit. Utrum vero de facto per solas naturae vires ponatur, id neque affirmatur ibidem, neque negatur.

Hinc ergo, verba illa: inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem *nulli ponuntur affectus medii:* non sunt ita exponenda ac si sensus esset: *nulli existunt*, seu *nulli ponuntar actu existentes;* sed sensus est: inter dominantem cupiditatem et caritatem dominantem, (ab auctoribus Synodi) nulli admittuntur affectus medii ex parte obiecti. Quorum doctrinam damnans Ecclesia ait illos affectus, ex parte obiecti medios, admitti oportere. Ex parte, inquam, obiecti. Quid vero ex parte principii? De hac re prorsus tacetur. Et certe, ut recte advertit Schiffini (de gratia, n. 107, I), S. Augustinus (cuius doctrinam in eo loco proponit Ecclesia) loquitur universe, nec restringit suam doctrinam de triplici illa dilectione ad infideles aut peccatores, verum etiam expresse loquitur de dilectione, quam possunt habere etiam iustificati, ut patet legenti. Iamvero probatissima est doctrina, quae cum S. Thoma et S. Francisco Salesio, aliisque sapientissimis theologis tenet, nullos esse actus moraliter bonos in homine iustificato, qui

non sint meritorii vitae aeternae... Hanc igitur probatissimam doctrinam dicemusne proscriptam ab Apostolica Sede? Cf. etiam Scheeben, Dogmatik, lib. 6, n. 578; et vide superius, n. 15 in nota.

43. Obiicitur 2. Cum actus naturales et supernaturales necessario differant secundum obiectum formale, actus intrinsece supernaturalis postulat quoque obiectum formale supernaturale, seu apprehensum per fidem. Atqui obiectum formale plurimarum actionum, quae ponuntur ab hominibus, est mere naturale. Ergo tales actus non possunt esse intrinsece supernaturales. Sic Mazzella. n. 868 (de gratia).

Resp. negando maiorem. Certe, si ea doctrina admittitur, apud infideles negativos non possunt dari actus intrinsece supernaturales. Etenim ad eiusmodi actus requiritur in hac sententia obiectum formale supernaturale, *seu apprehensum per fidem*. Cum infideles negativi talibus motivis careant, ut ex terminis patet, non possunt elicere ullos actus intrinsece supernaturales, neque eis conceduntur secundum Mazzella, aliosque plurimos, nisi gratiae quae dicuntur medicinales.

Quare in tota hac questione nobis obscura manet sententia P. Pesch, quem supra (n. 39) in nostrum favorem attulimus. Ait enim Pesch (tom. 5, n. 60 sq.) actus supernaturales specificari ex obiecto formali; ait etiam (ib. n. 216) sententiam Ripaldae sibi minus placere, et quidem propter hanc rationem, quia scilicet actibus supernaturalibus respondet obiectum formale supernaturale. Sed tamen (n. 127): « Possumus, inquit, etiam admittere omni conatui virtutis adesse de facto supernaturalem gratiam, ut omnia bona opera hominis dirigantur in finem supernaturalem ». Et affert ibi auctoritatem Ripaldae. Et iterum inferius (n. 172): « Valde probabile est Deum fidelibus numquam dare tale auxilium, quod non sit intrinsece supernaturale. Cum enim destinaverit hominem ad finem supernaturalem, censendus est semper tales gratias dare quae proportionem cum hoc fine habent ». Ac denuo laudatur Ripalda. Vides eam limitationem ad solos fideles, quam indicant verba P. Pesch in ultimo testimonio, non recte componi cum universalitate argumenti quod ibi subdit; quod

enim *fidelibus* numquam dentur nisi auxilia intrinsece supernaturalia, demonstrat Pesch ex eo quod homini elevato ad ordinem supernaturalem, concedenda sint auxilia huic ordini respondentia; quae ratio, ut patet, universalis est, et aequo modo valet pro infidelibus. Unde etiam superius (n. 127) dixerat admitti posse quod omni conatui virtutis adsit de facto gratia supernaturalis, ut *omnia bona opera hominis* dirigantur in finem supernaturalem.

Fatemur igitur nobis non apparere quomodo haec omnia logice inter se cohaereant.

44. Obiicitur 3. « Si omnis actus bonus est supernaturalis, non apparet cur non possit quis iustificari et salvus esse sine fide. Nam infidelis potest certe, praesertim adiutus gratia supernaturali, Deum ex creaturis cognoscere eiusque bonitatem apprehendere; porro haec cognitio obiective naturalis satis est ad determinandum amorem super omnia, qui naturae est physice possibilis, sed adiuvante gratia supernaturali, etiam moraliter est certe possibilis. Iamvero amor Dei super omnia supernaturalis iustificat. Haberes ergo infideles iustificatos sine fide ». Vel saltem haberes infideles iustificatos per eam quae dicitur fides lata. Atqui doctrina de sufficientia fidei latae nequit admitti, ut constat ex proscriptione prop. 23 inter damnatas ab Innocentio XI (Denz. 1173). Ergo doctrina Ripaldae in sua universalitate debet reiici, quamvis restricta ad solos fideles admittenda videatur. Sic Palmieri, pag. 268 simul cum 264, 265 (1).

Respondeo primo hanc difficultatem esse solvendam tum

---

(1) Occasione huius difficultatis, quam iam sibi obiecerat Ripalda, proposuit hic theologus doctrinam de sufficientia fidei latae, saltem ut hypothesim quamdam probabilem, cui tamen ipse non plene adhaesit. Cf. de ente, disp. 20, n, 115 sq.; et maxime n. 123, ubi haec habet: « Forte non deerunt, qui superiori doctrinae (de sufficientia fidei latae) libere audeant assentiri. Nihilominus ego in re tam gravi non audeo. Puto equidem si legem et libitum Dei secludamus, ex natura rei in praesenti etiam ordine providentiae potuisse gentiles ex cognitione supernaturali, quae non sit ex fide stricta, Deum super omnia diligere, et iustificationem obtinere. Ceterum, quia communis theologorum assensus videtur intelligere testimonia Pauli et Tridentini... de neces-

ipsi Palmieri, tum generatim omnibus admittentibus posse actum naturalem ferri in idem obiectum formale, in quod fertur actus supernaturalis; quam doctrinam defendit cum aliis plurimis theologis Palmieri, de gratia, pag. 188. Posita enim hac doctrina, sic licet argumentari: Si actus naturalis et supernaturalis non differunt ratione obiecti formalis, sed potius ratione principii efficientis, nihil obstat quominus infidelis, ex creaturis cognoscens Deum, ipsum amet amore supernaturali; poterit enim Deus hunc amorem, qui ex obiecto formali naturalis est, per auxilium intrinsece supernaturale elevare, et sic efficere ut evadat intrinsece supernaturalis. Atqui amor Dei supernaturalis iustificat. Ergo haberemus infidelem iustificatum sine fide stricta.

Hanc difficultatem sibi proponit Lugo (de fide disp. 12, n. 38 et 41); ubi fatetur eidem esse locum in sua sententia, « concedente posse esse actum supernaturalem etiam respectu motivi honesti naturalis, quod reperitur in qualibet virtute ». Non est igitur haec difficultas propria sententiae P. Ripalda, sed tangit omnes illos theologos, qui sustinent posse actum naturalem et supernaturalem convenire in idem obiectum formale. Neque ea videtur aliter solvi posse nisi recurrendo ad positivam voluntatem Dei, qui statuit iustificationem non esse concedendam adultis, nisi accesserint ad Ipsum per fidem propriam.

Et certe, solutio a Lugo indicata (ib. n. 41) nequit admitti. Ait nimirum Lugo quod « licet seclusa fide Deus cognoscatur ut bonus et amabilis, non tamen sufficit tota ista cognitio ex motivo illo ita proposito, moraliter loquendo, ad excitandum

---

sitate scrictae fidei in re exhibitae ad consequendam iustificationem; dicendum est, ex lege Dei numquam dari auxilium, saltem efficax, ad dilectionem et conversionem supernaturalem in Deum, absque praevia intructione fidei strictae ». Vide etiam disp. 63, n. 19 et 25. Et tandem tract. de fide, disp. 17, n. 204. In hoc ultimo loco adhaeret manifeste sententiae tenenti necessitatem fidei strictae, quia sic tenet communis doctrina theologorum; quamvis non dissimulet quantum in sententiam contrariam propendeat, ut notat Lugo, de fide, disp. 12, n. 6 in fine; et ex ipsis verbis Ripaldae manifestum est. Adverte autem haec omnia fuisse scripta a Ripalda longe antequam Innocentius XI damnaret thesim de sufficientia fidei latae.

amorem Dei super omnia; mansit enim natura ex peccato adeo ad seipsam conversa et ad bonum proprium, ut, licet aliqualem Dei notitiam debilem possit habere, non tamen talem, quae efficaciter moveat ad diligendum illum super omnia ». – Sed nonne in statu naturae purae adfuisset sufficiens Dei adiutorium naturale sine ulla fide stricta, quo posset cognosci Deus ea cognitione, quae physice et moraliter satis esset ad excitandum amorem Dei super omnia? Ergo falsum est seclusa fide non dari eiusmodi auxilia. Imo, non solum in natura pura, sed etiam in praesenti statu admittenda sunt auxilia infidelibus negativis data, quibus possint observare totam legem naturalem, et ponere actum amoris Dei efficacem. Sunt autem, ut dictum est, auxilia concessa infidelibus negativis. Non ergo procedunt a fide stricte. Si ergo potest independenter a fide haberi talis Dei cognitio, quae sufficit ad excitandum amorem Dei efficacem; si praeterea huiusmodi amor, etsi ex obiecto formali naturalis, potest esse supernaturalis ratione principii, ratio cur Deus nolit per hunc amorem iustificari peccatorem adultum, repetenda videtur ex lege Dei. Hinc igitur ad propositam difficultatem

Respondeo secundo: Si omnis actus bonus est supernaturalis, non apparet cur non possit quis iustificari et salvus esse per fidem late dictam; id est: id non apparet si res absolute inspiciatur, conc.; si praeterea inspiciatur voluntas Dei, nego.

Ratio autem rei intrinseca sic potest reddi: Ad iustificationem non sufficit ut homo convertatur ad Deum utcumque, sed requiritur ut convertatur ad Deum inquantum est auctor ordinis supernaturalis. Atqui haec conversio nequit haberi nisi per fidem stricte dictam; etenim notitiam illius ordinis habemus tantum per cognitionem quae innitatur auctoritati Dei revelantis, seu per fidem stricte dictam. Ergo haec requiri dicenda est. Maior autem ostenditur ex eo quod in iustificatione homo fit supernaturali modo particeps naturae divinae; et sic quodammodo evehitur ad ordinem divinum atque admittitur ad amicabilem societatem cum Deo, cuius consummatio habebitur in beatitudine per visionem et amorem Dei ut est in se, et praeparatio nunc habetur per gratiam sanctificantem.

Ad hanc autem amicabilem societatem ineundam, quae praeparatur per gratiam sanctificantem, Deus incipit ex parte sua per locutionem eius ad nos, manifestando nobis per supernaturalem revelationem illa bona, in quorum communicatione amicabilis illa societas consistit. Neque potest, ut ita dicam, aliter incipere; quandoquidem Deus ex creaturis per demonstrationem cognitus, non potest nobis manifestare illa bona, sed tantummodo Deus supernaturaliter se nobis revelans et nobiscum loquens. « Restat ergo ut ex parte hominis sub praeveniente et cooperante gratia, primum omnium requiratur voluntaria verbi revelati receptio, per quam et *credat Deo* habenti nobiscum communicationem locutionis, et *credat Deum* sese nobis supernaturalis beatitudinis obiectum proponentem. Ex quo statim apparet quam vere dicatur fides theologica fundamentum et radix omnis iustificationis ». Sic Card. Billot, de virt. inf., thes. 19; Romae, 1905, pag. 334.

Adverte tamen hanc non esse rationem apodicticam, sed congruentem; ut patet in iustificatione parvulorum per baptismum, quibus sine ulla cognitione illorum bonorum, in quibus reponitur consortium naturae divinae, hoc ipsum consortium conceditur per regenerationis gratiam.

45. Instatur. Si haec ita sunt, et si actus illi supernaturales positi ante fidem, nihil valent ad iustificationem, inutilis prorsus est gratia intrinsece supernaturalis ad illos perficiendos concessa. Ergo non debet admitti.

Respondeo negando antecedens. Cuius negationis ratio ut pateat, satis est quaerere ab obiiciente utrum actus naturaliter boni, positi ante fidem, aliquid conducant ad iustificationem. Id ipse profecto negabit. Sed an ideo gratia medicinalis, quam dicit infidelibus dari ad observandam legem naturalem, inutilis appellanda erit? Id iterum negabit obiiciens. Cur vero? Quia scilicet per observantiam legis naturalis in vi gratiae medicinalis, infideles illi negative praeparantur ad fidem. Atqui melius est ut positive praeparentur ad ipsam, quod poterunt per auxilia intrinsece supernaturalia. Ergo haec inutilia dici non possunt ante fidem.

Est ergo dicenda fides theologica fundamentum et radix

omnis iustificationis. « Quod non est sic intelligendum, quasi ante fidem, in infidelibus quoque negativis, nullus esse possit actus intrinsece supernaturalis, sed magis hoc sensu, quod per fidem incipiunt dispositiones directe ad iustificationem conducentes: quatenus per illam primo incipit homo sese positive convertere ad auctorem suae iustificationis reduplicative in quantum auctor iustificationis est. Cum hoc tamen stat quod ante propositionem vel conceptionem fidei possint esse actus ex gratia eliciti, per quos qualitercumque disponatur infidelis ad ipsum fidei donum impetrandum et consequendum. Simile enim est cum domus aedificatur, nam proprie loquendo, tunc tantum incipit aedicatio, cum ponitur fundamentum, quamvis positionem fundamenti praecedant quaedam opera antepraeparatoria, sicut adaequare solum, fodere terram, et alia huiusmodi ». Sic Billot, ubi supra.

46. Obiicitur 4. Doctrina haec videtur esse contra tridentinum, in quo sess. 6, can. 1 (Denz. 811) sic habetur: « Si quis dixerit hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per legis doctrinam fiant, abque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo: A. S. » In quibus verbis, eo ipso quod sola opera bona cum auxilio gratiae facta dicantur salutaria, implicite affirmari videtur existere opera bona sine auxilio gratiae elicita, quae salutaria non sunt.

Praeterea, idem videtur dicendum secundum doctrinam Patrum, qui admiserunt in infidelibus opera naturaliter tantum bona.

Resp. ad 1 in dicto canone nihil aliud definiri nisi impotentiam naturae ad iustificationis gratiam consequendam, eiusque veritatem omnino consistere, etiamsi quis contendat nullum bonum opus de facto poni ab homine, nisi per gratiae supernaturalis auxilium. Nimirum, concilium tridentinum enuntiat in eo canone principium catholicum contra pelagianos, quod principium praescindit a facto quovis existentiae quorumcumque operum; manetque prorsus intactum, etiamsi status naturae lapsae et naturae post lapsum reparatae consideremus mere ut possibiles.

Resp. ad 2 admissa quidem fuisse a Patribus quaedam

opera bona in infidelibus, quae proinde sine gratia fidei facta sunt, quamvis non sine ullo dono divino (cf. n. 32, 33); quae eatenus dici possunt ac debent *sterilia, inania, praeter viam*, quatenus non procedunt ex gratia fidei, sine qua nihil potest fieri in negotio salutis. Et hoc sensu distinxit Augustinus (ubi supra, n. 35 in fine) dona quae filiis concubinarum dantur a donis filiorum illius Ierusalem, quae sursum libera est mater nostra. Haec postrema sunt dona consequentia fidem, quibus homo potest ponere actus salutares et meritorios; priora sunt dona quae dantur ad bonum utcumque sectandum.

Quia tamen sunt dona Dei, quaeri potest utrum sint entitative naturalia, an supernaturalia. Et ex natura quidem rei patet ad opera bona quaecumque auxilium entitative supernaturale non requiri, agitur enim de operibus naturae humanae eiusque viribus commensuratis. Quid vero de facto? Potestne ex Patribus colligi ea auxilia, quae dantur ad actus bonos ante fidem, esse ad mentem Patrum entitative naturalia non solum de iure, sed etiam de facto? Putamus id non posse colligi, sicut etiam colligi non posse videtur ea fuisse de facto entitative supernaturalia; et ratio est quia Patres hanc distinctionem auxiliorum in naturalia et supernaturalia non tractarunt, imo talis distinctio videtur fuisse extra statum quaestionis quam agitabant contra pelagianorum errorem.

Et certe, pelagiani admiserunt homini a Deo praestitutum esse illum finem, qui de facto nunc est finis ultimus humanae vitae; et hactenus quidem recte. Sed ulterius addebant, huic fini consequendo parem esse hominem prout nunc nascitur, neque ab initio habuisse maiores vires (negabant scilicet peccatum originale, per quod natura humana a primitivo statu lapsa sit). Quare ad mentem pelagianorum potest homo cum eis viribus, quibus nunc nascitur, et seclusa omni gratia Redemptoris, ea omnia facere et perficere, quae necessaria sunt et sufficiunt ad meritum vitae aeternae. Negabant praeterea pelagiani necessitatem auxilii divini ad bonum, quandoquidem ad mentem eorumdem possibilitas voluntatis est certe a Deo, sed voluntas et actio sunt prorsus a nobis; tamque potens est voluntas ad bonum, quam ad malum sine ullo auxilio divino. Cf. supra, n. 34, 35. Quibus positis, nulla iam restare poterat

differentia inter bonum naturale et supernaturale, nullaque proinde differentia inter auxilia naturalia et supernaturalia, quae non distinguuntur nisi per ordinem ad bonum in quod apta sunt.

Contra hanc autem doctrinam Patribus id potissimum ostendendum erat, libertatem hominis sibi non posse sufficere ad bonum, nisi auxilio divino adiuvetur; hominem praeterea nunc indigere gratia Redemptoris, quia per peccatum primi parentis lapsus erat, indigebatque restauratione per Christum.

Nec poterant Patres concedere potentiam ad bonum naturalis ordinis, eamque negare ad bonum ordinis supernaturalis. Hac enim distinctione facta, concessissent pelagianis quidquid hi volebant. Concessissent enim primo, hominem sibi sufficere ad bonum sine ullo adiutorio divino; concessissent secundo hominem sibi sufficere ad bonum cuiuslibet ordinis, quia in doctrina pelagianorum nulla erat distinctio inter bonum naturale et supernaturale.

Praeterea, ipsa ratio loquendi Patrum eiusmodi erat, ut statum illum, in quo primus homo constitutus est, dicerent naturalem; non quidem eo sensu quod nihil differret a statu in quo nunc nascimur, séd quia status iustitiae originalis erat conformis positivae legi quam Deus tulerat pro natura humana. Unde sequitur ad mentem Patrum praesentem statum, in quo nunc nascimur debere dici innaturalem; opponitur enim illi statui, quem de facto voluit Deus normalem statum naturae humanae.

Ex quibus omnibus patere videtur a Patribus non fuisse consideratam distinctionem auxiliorum in naturalia et supernaturalia, quia id erat praeter quaestionem agitatam ipsos inter ac pelagianos. Non tamen eam distinctionem negarunt; nam aliud est ab aliqua re praescindere, aliud eam concedere vel negare. Quare doctrina scholasticorum, qui distinctius locuti sunt de natura et supernaturali, de auxiliis naturalibus et supernaturalibus, nullo modo opponitur doctrinae Sanctorum Patrum, quamvis admitti possit ac debeat scholasticos explicatius proposuisse diversitatem finis naturalis et supernaturalis,

unde oritur diversitas auxiliorum quae huiusmodi finibus apta sunt.

His igitur inspectis videtur nobis sententia Ripaldae non esse facile spernenda aut reiicienda; neque ipsi deesse censemus rationum momenta, quibus reddatur probabilis. Et fundamentum totius doctrinae positum est in eo quod actus naturales et supernaturales non necessasio et universaliter debeant habere diversum obiectum formale. Hoc enim fundamento posito, sequitur possibiles esse ante fidem actus intrinsece supernaturales. Si vero ulterius consideres elevationem hominis ad ordinem supernaturalem, aptissime dicuntur omnes actus moraliter boni ad hunc ordinem elevari per auxilium intrinsece supernaturale, ut sic relationem dicant ad eum finem, qui a Deo statutus est pro natura humana in praesenti ordine providentiae.

Propositio 4. Nequit homo in praesenti vitae statu sine divinae gratiae auxilio universam legem naturalem vel quoad ipsam operis substantiam adimplere, saltem per longum tempus. Q. 109, a. 4.

47. Sicut in propositionibus praecedentibus, sic et in hac loquimur de statu naturae lapsae, ac de viribus hominis in dicto statu ab observationem legis naturalis. Et quidem in antecedentibus vidimus non deesse nobis vires ad operandum aliquod bonum in ordine naturae; quo posito investigandum restat cum S. Thoma, quomodo se habeat natura lapsa in ordine ad observationem totius legis naturalis.

S. Thomas quaestionem statuit de observatione legis generatim; sic enim quaerit in hoc articulo, quem nunc commentandum aggredimur: *Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit.* Nos tamen eam restringimus ad observationem legis naturalis; cuius restrictionis ratio haec est:

Si legem sumamus universim, ea complectitur non solum praecepta naturalia, sed etiam ea quae possumus vocare supernaturalia, seu per divinam revelationem cognita. Cum obiectum

formale horum praeceptorum sit supernaturale (id enim dicitur obiectum formale supernaturale, quod nobis proponitur per revelationem), cumque multi auctori defendant obiecto formali supernaturali necessario respondere actum intrinsece supernaturalem, eiusmodi praecepta non possunt observari in opinione horum auctorum quoad substantiam tantum, sed debent observari modo supernaturali. Unde ad evitandam omnem aequivocationem, quaestionem proponimus de observatione legis naturalis, praescindendo ab omni lege per revelationem proposita.

Praecepta legis naturalis possunt impleri, ut loquitur S. Thomas, vel quoad substantiam operis, vel quoad modum supernaturalitatis. « Ut praeceptum impleatur quoad substantiam operis, sufficit ut actus habeat suam honitatem moralem; impleri autem dicitur praeceptum etiam quoad modum, si actu supernaturali et meritorio opus ponitur ». Sic Mazzella, n. 371; et reliqui theologi generatim. Possunt etiam dici praecepta tunc servari quod substantiam, cum ea observantur quantum sufficit ad non peccandum. Hoc enim unum est positum in potestate nostra cum agitur de legibus naturae, ut ea peccando non transgrediamur. Ulterior vero eorum observatio quoad modum supernaturalitatis, nullo modo est in nobis, sed totum pendet omnino a ratione auxilii naturalis vel supernaturalis, quod Deus nobis velit concedere.

Et hic adverte hanc divisionem impletionis operum quoad substantiam tantum, et quoad modum supernaturalitatis, non solum esse per se claram, sed et praeterea omni catholico necessario admittendam, ut constat ex hac propositione inter baianas damnata: « Celebris illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri: altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, alterum quantum ad certum quemdam modum, videlicet, secundum quod valeant operantem perducere ad regnum aeternum, hoc est, ad modum meritorium, commentitia est et explodenda » (Denz. 1016).

Reliqua verba propositionis clara sunt; adverte tamen *tempus longum* de quo fit mentio, non esse ulli determinatae mensurae subiectum, sed sumi modo indeterminato. Asserimus scilicet possibilem esse homini observantiam totius legis

naturalis per aliquod breve tempus, quodcumque illud sit, non vero per totam vitam, neque etiam per longum tempus, quodcumque secundum aestimationem moralem longum tempus dicere placeat.

48. Impotentia de qua loquimur non est physica sed moralis. Dicitur autem impotentia physica ea quae consistit in improportione virium ad aliquid faciendum ; eaque est prorsus opposita libertati. Ex. gr. homo cui amputati sunt pedes, est physice impotens ad ambulandum. Impotentia autem moralis reponitur in difficultate magna ad aliquid faciendum vel omittendum. Ulterius, dicitur impotentia moralis stricta, cum difficultas tanta est ut, etiamsi in facultate adsint vires ad actum ponendum si facultas adhiberet totum conatum quem potest, de facto tamen numquam contingit actum revera poni.

Loquimur in thesi de impotentia morali stricta. Quomodo autem cum ea consistat libertas arbitrii, explicabimus in solutione difficultatum.

Tandem agimus de impotentia ad vitandas transgressiones graves legis naturalis ; ubi enim adest sola transgressio levis, legi factum est satis in quantum agitur de observatione eius quae sufficiat ad consequendum ultimum finem. Iamvero, omnia argumenta ad probationem theseos afferenda sic describunt naturam humanam relate ad observationem legis naturalis, ut propter transgressiones eius homines censendi sint ab ultimo fine exclusi. Unde agitur de peccatis gravibus, et de impotentia ad ea per longum tempus vitanda sine auxilio gratiae.

49. Adversarii. Inter adversarios primo veniunt Pelagiani, a quibus naturae nostrae concedebatur facultas ad operandum bonum in quovis ordine ; imo, pro ipsis non existebat distinctio inter ordinem naturalem et supernaturalem, neque existere poterat.

Praeter Pelagianos fuerunt etiam quidam Scholastici (de quibus Suarez, de gratia, lib. 1, cap. 26, n. 1), qui dixerunt posse hominem per vires naturae servare totam legem naturalem. Sic inter alios Scotus (in 2, d. 28, quaest. unica);

quem tamen defendit Frassen (Scotus Academicus, tom. 8, pag. 133). Praeter Scotum citantur a Suarez Durandus et Gabriel. Imo, hoc ipsum docuisse a multis dicitur S. Thomas in 2, d. 28, q. 1. a. 2 et praecipue a. 3; ubi maxime in responsione ad difficultates mentem suam manifestat. Ipsum autem defendunt dicendo, postea (in Summa et de veritate, q. 24, a. 12) retractasse quae in Sententiis non tam accurate docuerat. Sic ex ipsis thomistis Billuart, de gratia, dissert. 3, a. 6; Salmanticenses, d. 2, n. 162, 196; Gonet, disp. 1, n. 301 (1).

Sed alii S. Thomas recte defendunt, eiusque mentem ita explicant, ut inde appareat nihil ab eo minus castigate in commentario ad Sententias esse prolatum; quin proinde opus sit ut ad quamdam tacitam eius retractationem confugere debeamus. Nimirum, cum S. Thomas ait in 2, d. 18, q. 1, a. 2 et 3 hominem posse vitare peccatum ac posse implere praecepta Dei sine gratia, non excludit necessitatem cuiuscumque gratiae, sed tantum necessitatem gratiae intrinsece supernaturalis. Quo sensu ait a. 2 hominem posse vitare peccatum sine gratia « si gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas per quam omnia bona causantur et mala repelluntur ». Et adhuc significantius ib. a. 3: « Sed si gratia, inquit, pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante accipiatur, tunc dicendum est quod neutro modo (id est, nec quoad substantiam, nec quoad modum supernaturalitatis) homo sine gratia praecepta implere potest: et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri praecepta legis posse sine gratia posuit ».

Illa autem divina voluntas, secundum quod distinguitur ab habitu infuso (seu a gratia entitative supernaturali), nihil

(1) Cardinalis Satolli (de gratia, pag. 30) et post ipsum Reverendissimus Janssens (de gratia, pag. 148) Molinam ponunt inter eos qui hanc thesim negant. Sed lege ipsum Molinam in concordia, q. 14, a, 13, d. 17, concl. secunda; et pracipue conclusio quarta; et ib. d. 19, membr. 1 initio; ex quibus apparet Molinam recte omnino et secundum omnium catholicorum sententiam docuisse. Sic enim ait: « Quarta conclusio. Homo in statu naturae corruptae extra gratiam gratum facientem, neque totam legem naturalem, quae, sub culpa obligat, neque partem, quae notabilem difficultatem contineat, potest diu servare absque speciali auxilio Dei ».

aliud esse videtur nisi gratia entitative naturalis, et tantum supernaturalis quoad modum, qualem inferius sufficere videbimus ad praecepta legis naturae quoad substantiam implenda.

Eademque ratione qua S. Thomas, ipse quoque Scotus, aliique Scholae magni Doctores explicandi sunt. Cf. Portalié, apud Vacant, Dict. Theol. 1, 2535.

50. Censura. Si propositio universaliter sumatur de observatione *totius legis* sine ulla restrictione, tunc habenda est ut de fide definita; quia sic includitur observatio non solum quoad substantiam, sed etiam quoad modum; observatio insuper non solum legis naturalis, sed etiam positivae et divinae, quae multa habet praecepta supernaturaliter implenda, uti sunt praecepta fidei, spei, caritatis et alia huiusmodi.

Si vero thesis sumatur eo sensu restricto, quo a nobis proposita est, tunc « satis est dicere doctrinam hanc esse conclusionem theologicam adeo certam, ut contraria non solum sit iam temeraria, sed etiam errori proxima ». Suarez, de gratia, l. 1, c. 26, n. 12. Et hanc vel aliam similem censuram proponunt auctores valde communiter, ut Mazzella, Lahousse, Schiffini, Hurter, Palmieri, Pesch, Mendive, Hermann (n. 153), van Noort (n. 24); van der Meersch (n. 70); Salmanticenses (de gratia, d. 2, dub. 5, n. 162); Gonet. de gra., d. 1. n. 249); Mannens (de gratia, n. 73); Ioannes a S. Thoma (de gra. d. 19, a. 4, n. 7); Murray (de gratia, d. 4, n, 10); Frassen (de gra., q. 5; tom. 8, pag. 133). Ripalda ait (de Ente sup., d. 114, n. 179) contrariam sententiam nulla censura dignam esse; quod iudicium forte mitius est quam oporteret.

Nota bene. Quidam auctores, ut Perrone (de gratia, Mediolani, 1845, n. 43), et Card. Billot (de gra., pag. 71), dicunt hanc doctrinam habendam esse ut de fide definitam et ad Ecclesiae dogmata pertinentem; quod tamen admittendum non videtur. Obstat primo consensus theologorum, qui, uti vidimus, mitiore censura contenti sunt. Expendamus praeterea argumenta, quibus praedicti auctores volunt probare hanc thesim habendam esse ut definitam de fide.

1) Pelagiani habiti sunt ut haeretici non solum quia dixerunt hominem posse adimplere mandata divina quoad mo-

dum supernaturalitatis, sed etiam, imo et per prius, quia docebant minime requiri in praesenti naturae statu adiutoria gratiae ad substantiam operum (Billot, pag. 3 et 71).

Respondeo Pelagianos negasse utique necessitatem gratiae tum ad implenda quaevis praecepta quoad substantiam, tum etiam ad ea implenda quoad modum supernaturalitatis. Imo, si strictius loqui velimus, hanc distinctionem Pelagiani non admittebant; negabant enim existentiam ordinis supernaturalis. Unde logice inferebant nullam dari distinctionem inter adimpletionem operum quoad substantiam et quoad modum supernaturalitatis; si enim ordo supernaturalis non existit, nequit dari adimpletio praeceptorum in ordine ad ipsum, ut planum est. In contrarium autem Concilia et Patres primum omnium affirmabant existentiam peccati originalis, indeque necessario implicite consequentem ordinem supernaturalem ut a naturali distinctum eoque superiorem; et errorem Pelagianorum potissimum damnarunt, qua parte tuebatur potestatem hominis ad vitam aeternam consequendam. Unde illae Conciliorum locutiones: hominem sine gratia nihil posse *quod ad salutem pertinet vitae aeternae* (Denz. 180); nihil posse *ut expedit* (ib.) ad vitam aeternam; aut *sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur* (Denz. 813). Quare, etsi Pelagiani ipsi nullam agnoscerent distinctionem inter impletionem operum quoad substantiam et quoad supernaturalitatis modum, at Ecclesia eos damnans eam clare proposuit per illas particulas *ut expedit, ut oportet;* et Pelagianos damnavit ut haereticos quatenus concedebant homini potestatem operandi bonum ad vitam aeternam aptum.

Quid autem dicendum de potestate naturae ad operandum bonum sibi conveniens, seu ad implenda praecepta quoad substantiam? Respondeo definitiones Ecclesiae non posse extendi ad negandam hanc potestatem, quippe quae formaliter loquantur de modo ad vitam aeternam apto, ut dictum est. Quoniam vero in odiosis tenendum est quod minimum, et aliquem damnare ut haereticum est res odiosa, certe haereticus censendus est qui asserit hominem sine gratia esse capacem operandi bonum *ut expedit* ad vitam aeternam; sed ea damnatio non videtur extendi posse ad eum qui mere as-

sereret capacitatem hominis ad operandum totum bonum ordinis naturalis, seu ad observandam legem naturalem quoad substantiam.

2) Concilia non distinguunt inter substantiam operum et modum supernaturalitatis, sed simpliciter dicunt hominem lapsum non habere vires ad servandam legem. Ergo etiam simpliciter sumendae sunt Conciliorum definitiones. Vide Denz. 104, 105, 194, 200.

Respondeo primo, nobis saltem non apparere quorsum hi canones afferantur ad probandum intentum. Et in canone quidem Concilii Milevitani 2 (Denz. 104), obiectum canonis non est definire quod gratia nobis detur ad non peccandum (ut videtur obiiciens supponere), sed quod praeter gratiam externam requiritur gratia interna. Praeterea, ut advertit Dom. Soto (de natura et gratia, lib. 1, cap. 21, non longe ante finem), gratia data ad non peccandum, est gratia data ad tentationes vincendas. Atqui contra Pelagianos agebatur de victoria tentationum *salutari;* quod probat ibidem Soto adductis ex Augustino his verbis: « Tunc victa vitia deputanda sunt, cum Dei amore vincuntur ». (M. 41, 730; de civ. Dei, l. 21, c. 18) (1). Ergo ille canon nequit adduci ad rem nostram.

Respondeo secundo: In Canone 5 eiusdem Milevitani secundi, definitur necessitas gratiae non solum ad facilius posse, sed etiam simpliciter ad ipsum posse. Hoc autem est potius contra id quod affirmat et probare vult obiiciens. Etenim eatenus verum est gratiam requiri ad ipsum posse, quatenus agitur de observatione mandatorum quoad modum, et non quoad substantiam tantum; nam si de singulis mandatis legis naturalis agitur, habemus potestatem tum physicam, tum moralem, ad substantiam eorum implendam; habemus nempe et posse, et facile posse. Si vero loquamur de omnibus mandatis legis naturalis collective sumptis, iterum habemus posse (potestatem nimirum physicam), non vero facilius posse (potestatem moralem). Cum ergo in canone excludatur tum facilitas, tum etiam ipsa possibilitas seu facultas,

(1) Vide insuper S. Th. in 2, d. 28, q. 1. a. 2, ad 6.

sine dubio interpretandus est de observatione quoad modum supernaturalitatis. Et hoc quod attinet ad canones Milevitanos. Quoad Arausicanos autem res nequit esse dubia si legantur verba post canonem 25 (Denz. 199); ex eis enim clare apparet definitionem Conciliorum et doctrinam Patrum hoc continere, quod nihil *sicut oportet* facere possumus sine Dei gratia. Et vide iterum can. 7 Arausicani 2, et can. 3 Tridentini in sess. 6 (Denz. 180, 813).

3) Distinctio inter legem naturalem et positivam ad nihil conducit in hac materia; sublata enim opinione de formali obiecto actuum supernaturalium, sicut revera tollenda videtur, nulla iam ratio erit distinguendi inter praecepta naturae, et praecepta in tota latitudine legis quae homini nunc imponitur; quia, si sola operum substantia consideretur, eadem quoad omnia in naturae viribus physica potentia est.

Respondetur primo, admittendam revera videri opinionem de possibili identitate obiecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus; sed quia tandem aliquando hoc pertinet ad opiniones theologorum, quae inde inferuntur ad rem praesentem erunt ad summum *deductiones* ex definitis contra haereticos; ideoque non poterunt haberi ut de fide tenenda, sed tantum ut theologice certa.

Respondetur secundo, reiecta opinione de necessaria distinctione obiecti formalis in actibus naturalibus et supernaturalibus, legitime quidem illud consequi, quod eadem sit in natura potestas physica ad substantiam operum naturalium, et eorum quos lex positiva quaevis nobis imponit. Sed ex his nondum videtur inferri quod vult obiiciens. Etenim, cum praecipiuntur nobis actus illi quorum obiectum formale est supernaturale, seu per revelationem cognitum, non solum praecipitur substantia operis, sed etiam modus ipse supernaturalitatis; sic nobis praecipiuntur actus fidei, spei et caritatis, eliciendi nempe ut expedit ad iustificationem et vitam aeternam consequendam. Cum vero sermo est de lege naturali, non praecipitur nisi ipsa substantia operis. Ergo recte distinguimus inter praecepta legis naturalis et praecepta legis divinae positivae; ut nempe asseramus, ad priorum operum substantiam esse vires physicas in natura nostra, atque

etiam morales si de singulis mandatis agatur; ad posteriores vero servandas nihil valere liberum arbitrium sine gratia, quia in eis non praecipitur substantia operis tantum, sed etiam ipe modus supernaturalitatis, seu praecipitur opus ponendum in ordine ad iustificationem et vitam aeternam.

Hinc igitur non est cur recedamus a communi censura quam theologi dant huic nostrae thesi.

51. Probatur ex Rom. 7, 7 sq. usque ad finem capitis.

Sed antequam proponamus argumentum, imprimis explicandus est paucis sensus huius loci.

Secundum interpretationem iam apud omnes receptam, S. Paulus in toto hoc capite loquitur de Iudaeis sub lege mosaica constitutis. Quibus ex una parte obversabatur lex mosaica custodienda, ex alia vero tenebantur quasi impediti concupiscentiae vinculis, ne legem praeceptam observarent. Quapropter, etsi Apostolus hic loquatur in prima persona, ut de seipso sermonem instituere videatur, tamen non agit tantum nomine proprio, sed potius describit generatim Iudaeos omnes quatenus premebantur iugo legis mosaicae, et nondum erant regenerati per gratiam Christi. Vide Cornely in hunc locum; et Prat (la théologie de S. Paul, tom. 1, pag 316).

Igitur Apostolus in hoc loco tria praecipuae asserit; primo, Iudaeos teneri lege Moysis, quae in se quidem bona est, sed non dat vires ad observantiam eius, relinquens hominem cum sola potestate quam a natura habet; secundo, hominem agitari concupiscentiis plurimis, quae per legem Moysis non solum non tolluntur, sed potius excitantur, quia — tendimus in vetitum semper, cupimusque negata. — Cum aliunde lex vires non addat, exurgit lucta inter naturam concupiscentiis agitatam, legemque observandam; cuius luctae exitum hunc esse ait Apostolus, quod homo teneatur captivus sub peccato, venumdatus sub peccato, nisi ab hac servitute liberetur per gratiam Domini N. I. C. (1).

(1) Non ait S. Paulus Iudaeos caruisse gratia sufficiente ad observandam legem; sed eam ait illis non dari vi legis veteris, quae in se mortua est, et tantum imponit praeceptum, quin det vires ad custodiendum illud. Hinc ait refugium esse quaerendum in gratia D. N. I. C.

Ex quibus hoc exurgit argumentum: Iudaei sub lege constituti non possunt eam custodire et peccata vitare, nisi per gratiam Christi; et hoc, quia concupiscentiae stimulis agitantur. Atqui concupiscentiae stimulis agitantur etiam gentiles, mosaica lege carentes. Ergo ne hi quidem sine gratia poterunt vitare peccatum et legem naturalem totam servare; ideoque nullus est sive Iudaeus, sive gentilis, qui possit servare legem sine gratia et vitare peccatum. Bene ad rem Mazzella (n. 385): « Apostolus ex eo quod lex potius acuit concupiscentiam, et impar est ad vitandum peccatum, infert necessitatem gratiae Christi. Atqui haec illatio recta haud esset, si posset homo suis viribus legem servare; potuissent enim Apostolo respondere: esto quod per accidens lex exstimulet concupiscentiam, ast habet homo in se quo talibus stimulis resistat. Ergo ».

52. *Dices contra argumentum.* a) Non valet illatio ex impotentia Iudaeorum ad alios; quia forte sermo est de peculiari difficultate Iudaeorum quae proveniat ex lege Moysis.

Respondetur S. Paulum loqui praecipue in toto illo capite de praecepto non concupiscendi, quod naturale est, et aequo modo se extendit ad omnes tum Iudaeos, tum gentiles. Cum ergo ratio cadendi in peccatum desumatur ex difficultate vincendi concupiscentiam, quae apud omnes pariter invenitur, argumentum quoque valet pro omnibus generatim; eo vel magis quod, sicut lex mosaica vires non praestat, idem quoque valet de lege naturali, per quam gentes cognoscunt praecepta observanda.

2) Apud Apostolum nulla fit mentio de impotentia physica vel morali ad servandam legem; nihil etiam dicitur de observatione quoad substantiam et quoad modum. Ergo similes distinctiones a nobis adhibitae vel falsae sunt, vel saltem ex probatione adducta non colliguntur.

Respondeo S. Paulum loqui de gratia necessaria ad non peccandum, seu ad hoc quod homo non trahatur illicitis concupiscentiis; ergo agitur simpliciter de observanda lege quoad substantiam. Nota insuper illa verba (v. 18): *Velle adiacet mihi, perficere (facere) autem bonum non invenio.* Ex quibus

patet Apostolum loqui de illo bono, cuius aliqua inchoatio in nobis est, quamvis non effectio. Atqui id solum valet de bono contento intra ordinem naturae, quandoquidem in bono salutari non solum ipsum opus, sed quaevis etiam initium est ex gratia, Deus enim operatur in nobis *velle* et perficere (Philipp. 2, 13) in negotio salutis. Ergo agitur de bono naturali, seu de observanda lege quoad substantiam. Praeterea, supponit Apostolus eos, qui concupiscentiae obediunt, revera peccare. Atqui non peccarent si destituti essent potentia physica ad custodiendam legem et resistendum concupiscentiis. Ergo ex ipsa natura rei patet praesupponi potentiam physicam, et solum agi de impossibilitate morali. Cf. Rom. 6, 16; ubi Apostolus ait peccatores *obedire*, id est, libere consentire concupiscentiae.

3) Argumentum videtur nimis probare; ex eo enim sequitur numquam concupiscentiam vinci posse, nec ullum proinde bonum in ipso ordine naturali posse a nobis perfici sine gratia; quod est contra dicta in propositione prima.

Respondetur primo, non pauca esse praecepta et actus, quorum observatio non semper et ubique requirit ut contra concupiscentias fortiter agamus. Cogita exempla S. Thomae de aedificandis domibus, plantandis vineis (art. 2); eisque adde praeceptum quo filii a parentibus amandi sunt; et similia quaedam.

Respondeo secundo Apostolum loqui de lucta quadam *continua*, quam homo gerit cum suis concupiscentiis, cui tandem aliquando succumbit relictus suis viribus sine adiutorio gratiae.

4) Saltem S. Augustinus aliter ac nos interpretatus est praedictum locum; eum enim intelligit de christianis regeneratis per gratiam, sed tamen concupiscentiae subiectis.

Respondeo hac data interpretatione vim argumenti non minui, sed potius crescere: si enim ipse homo regeneratus indiget gratia Dei ad resistendum concupiscentiae, a fortiori ea indigebunt illi qui gratia regenerationis carent.

53. Ad Patres quod attinet, notandum est plura ex eis testimonia afferri, quae videntur non esse ad rem. Et ratio est haec: Loquimur in hac thesi de auxiliis gratiae requisitis

ad observandum bonum ordinis naturalis prout contraponitur bono ordinis supernaturalis. Cum vero Patres hanc distinctionem explicite saltem non fecerint, hinc eorum testimonia saepe non probant id quod in praesenti quaestione probandum est. Attamen dantur aliqua, ex quibus intentum probari potest.

Primo ergo sic arguitur: Patres repetunt impotentiam ad recte agendum, ad observandam legem, ex concupiscentia. Atqui impotentia ex concupiscentia orta respicit aeque actus naturaliter honestos ac salutares. Ergo Patres sustinent impotentiam hominis ad observandam legem etiam quoad solam substantiam. Maior probatur ex auctore libri de vocatione gentium; qui in lib. 1, cap. 6 (M. 51, 652) necessitatem gratiae repetit ex infirmitate naturae et ex inclinatione concupiscentiae in malum.

Praeterea, Patres dicunt necessariam esse gratiam non solum ad servandam legem et salutariter agendum, sed etiam ad vitandum peccatum et non violandam legem. Atqui in tali modo loquendi includitur potentia physica, ut diximus in argumento ex Scriptura. Ergo ubi gratiam dicunt Patres necessarium ad non peccandum, censendi sunt locuti de impotentia quadam morali.

Maior autem totius argumenti probatur ex eis quae habentur in *Indiculo* de gratia Dei (Denz. 132): « Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei, perseverantiam bonae conversationis acceperit ». Plura vide apud Lahousse, n. 156; et Beraza, n. 280.

54. Ex ratione sic possumus argumentari: Ad observandam totam legem naturalem per longum tempus, necessarium est homini habere naturam sanam; seu, ut dicit S. Thomas (1. 2, q. 109, a. 8), habere cor suum firmatum in Deo. Atqui sine aliqua gratia non datur talis firmitas in homine, neque etiam habetur natura omnino sana. Ergo ad observandam legem naturalem homo indiget gratia ipsum sanante. Maior patet si prae oculis habeatur sermonem esse de tota lege na-

turali observanda per longum tempus; etenim in lege naturali dantur non pauca praecepta difficilia, et homo saepe invenitur in talibus adiunctis, in quibus ipsi valde dura est impletio legis. Ad minorem autem satis est advertere hominem esse sub dominio concupiscentiae, non quatenus ab ea trahatur ad malum, sed certe quatenus ad ipsum allicitur, et quidem non semel satis vehementer. Quare recte comparatur natura sub concupiscentiae stimulis, homini aegroto qui morali quadam impossibilitate laborat ad ea exercenda, quae sani homines sine difficultate exequuntur.

Ipsa praeterea experientia abunde confirmat quam rationabilis sit haec doctrina, quam Patres et theologi communiter tradunt.

55. *Quaenam gratia requiritur ad observandam legem naturalem modo dicto?*

Respondeo ex natura rei non requiri gratiam entitative supernaturalem; agitur enim de observanda lege *naturali;* de illa nempe ad cuius observationem dantur vires physicae in natura humana. Et in hoc consentiunt omnes theologi, cum dicunt sufficere ad rem, de qua agimus, gratiam medicinalem aut sanantem. « In statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia *sanante* ». Sic S. Thomas in a. 4 huius quaestionis; et cum eo reliqui theologi. Et ratio est quia necessitas gratiae ad observandam legem naturalem derivatur ex infirmitate naturae; ergo per se loquendo satis est ea gratia per quam huic infirmitati consulatur, quam vocamus gratiam medicinalem sive sanantem.

Ad factum vero quod attinet, censemus nihil obstare quominus dentur omnibus, etiam infidelibus negativis, auxilia intrinsece supernaturali, ut sequitur ex dictis in propositione 3. Hinc non admittimus quod ait Card. Mazzella, n. 868 et 947, infidelibus negativis *non posse* dari nisi auxilia entitative naturalia.

56. Obiicitur 1. Rom. 2, 14 dicitur: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt.* Ergo teste Apostolo potest homo viribus naturae observare totam legem naturalem.

Respondeo distinguendo sensum testimonii obiecti: Et Apostolus significat per illa verba gentes servasse legem *naturaliter cognitam;* conc.; significat eam fuisse ab eis *naturaliter servatam* sine ulla gratia, nego.

Explico. Verba Apostoli dupliciter exponi possunt; primo, ita ut vox *naturaliter* componatur cum verbo *faciunt;* et tunc sensus esset: *Faciunt naturaliter, seu per vires naturae, ea quae legis sunt.* Sed possunt secundo exponi ita ut *naturaliter* sit referendum ad verba *quae legis sunt;* et tunc sensus erit: Gentes quae legem non habent (scilicet, non habent legem scriptam seu positivam), faciunt *ea quae legis sunt naturaliter;* seu faciunt ea quae naturaliter ad legem pertinent. Cum enim lex naturalis omnibus nota sit ipso rationis ductu, praecepta legis naturalis pertinent ad legem *naturaliter*, id est, ad eam legem quam habemus velut insculptam in natura; ita ut etiam carentibus lege positiva, ea praecepta per ipsam rationem naturalem manifesta sint.

Iamvero, haec secunda expositio praeferenda est, ut patet ex toto contextu; etenim Iudaeis, legem habentibus positivam sive mosaicam, opponit Apostolus gentiles, qui lege quidem positiva carent, sed tamen habent legem naturaliter cognitam, seu legem naturalem. Dixerat in superioribus S. Paulus (v. 12): *Quicumque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt; et quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur.* Et in 13: *Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum sed factores legis iustificabuntur.*

In versu autem 14 « obiectioni tacitae respondet, quomodo gentiles, si non auditores legis sunt, possunt esse factores? quomodo etiam, si legis non sunt auditores, peccare possunt contra legem et perire? Ad hoc respondet Paulus his verbis: Quia, inquit, quando (1) gentes, quae legem non habent, quae sunt legis, naturaliter, id est, natura duce et sine doctrina exteriori faciunt, tunc ipsimet sibi lex sunt, id est, habent in se ipsis et in corde suo dictamen rationis naturale, indicans mala et bona opera; illa fugienda, haec amplectenda; quod internum dictamen, loco legis illis est, et legis habet rationem;

(1) Vulgata habet *cum;* sed melius exprimitur graecum ὅταν per latinum *quando;* in hoc enim loco ὅταν est particula temporalis.

possunt ergo esse factores legis, quamvis auditores non fuerint. Attende, gentes dici non habere legem; quia scriptam et exteriori magisterio divino traditam non habent, sicut Iudaei habuerunt. Illud autem: *eiusmodi:* ad homines refertur, ut sit sensus: eiusmodi, id est, hi non habentes legem, sibi ipsis sunt lex. Illud autem *naturaliter* non significat viribus naturae solis gentes moralem legem implere, sed ad exterius magisterium refertur; ut naturaliter facere idem sit, ac non accepto exteriori magisterio divino, quale acceperunt Iudaei, sed natura duce et magistra, legis opera facere. Non excluditur per hoc internum auxilium, sine quo hominis arbitrium legem non valeat moralem, nec ipsam etiam scriptam servare ». Toledo in h. l. Vide etiam Prat, tom. 1, pag. 270, 721.

Alii respondent ac dicunt in dicto loco agi utique de observatione legis facta per vires naturae; sermonem autem non esse de tota lege observauda, sed tantum de quibusdam praeceptis. Unde id tantum sequi, hominem per vires naturae posse ponere aliqua opera bona. Si locum Apostoli ita interpreteris, iam non est locus ulli difficultati; sed tamen prior expositio, quam dedimus, est praeferenda, quia melius explicat mentem Apostoli, estque toti contextui longe conformior. Eam indicaverat S. Thomas in comment. ad Rom. c. 2, lect. 3, ubi ait: « Vel potest dici naturaliter, id est, per legem naturalem *ostendentem* eis quid sit agendum, secundum illud Psal. 4, 6: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quod est lumen rationis naturalis, in qua est imago Dei* ».

Si quaeratur utrum locutio Apostoli: *ea quas legis sunt*, significet totam legem, an solum partem eius, haec quaestio est extra rem; Apostolus enim demonstrare voluit a gentibus fuisse cognitam naturaliter, seu natura duce, legem quam observarunt; iamvero, etiamsi unum tantum praeceptum observassent, exinde sequitur illud fuisse ab eis cognitum, quod ad intentum sufficit.

Est etiam extra rem illud quaerere, utrum Apostolus loquatur de observatione per vires naturae, an per vires gratiae; Apostolus enim ab hoc in loco praesenti praescindit, et tantum ostendere vult gentiles naturaliter cognovisse legem quam ob-

servarunt, sive agatur de tota lege, vel de parte eius; sive iterum agatur de observatione per auxilium gratiae, vel sine ipso. Cf. Prat, loc. cit.

57. Nota bene. Pelagiani interpretati sunt hunc locum Pauli de gentibus ad fidem non conversis; et quidem ita ut dicerent eos per solas vires naturales observasse totam legem. Quam interpretationem merito reiecit S. Augustinus ut erroneam; eo vel magis quod Pelagiani semper loquerentur de observatione legis ad vitam aeternam apta. Unde Augustinus, ut contradiceret Pelagianis, praedictum locum intellexit de gentibus ad fidem iam conversis, quae gentes per gratiam Christi legem observarunt. Vocabulum autem *naturaliter* ita explicavit ut ea voce non veniret natura separata a gratia, sed natura reparata per gratiam. Apud Mazzella, n. 388, 3 (1).

Patet doctrinam nostram eamdem esse quae Augustini; dicimus enim cum ipso, hominem non posse sine gratia implere totam legem naturalem; sed tamen discedimus ab eo in interpretatione exegetica verborum Apostoli, ut patet ex dictis; quia dicimus ab Apostolo nihil significatum esse in hoc loco de viribus per quas lex naturae fuit a gentibus observata, sed tantum de cognitione legis, quam dixit ab eis fuisse cognitam naturaliter, seu natura duce, idque in oppositione ad Iudaeos, quibus lex fuit proposita per praecepta Moysis.

Ex praecedentibus sequitur et intelligitur cur Ecclesia damnaverit hanc Baii propositionem: « Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Rom. 2: *Gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt faciunt*: intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus ». Eatenus enim talis interpretatio esset pelagiana, quatenus ulterius quis affirmaret obser-

(1) Quae expositio non valet; nam S. Paulus in eo loco vult ostendere differentiam gentilium a Iudaeis, cum illi sine lege servent praecepta quae Iudaei observabant per legem. Iamvero, si *naturaliter* vult dicere naturam reparatam per gratiam, nulla est differentia inter Iudaeos et Gentes; « nam si gentilis dicitur naturaliter quae legis sunt facere, quia per gratiam, quae naturam perficit, legis opera efficit, non distingueretur a Iudaeo; nam Iudaeus naturaliter quae legis sunt facit, quia per gratiam eamdem perficientem naturam ea facit ». Toledo, ubi supra.

vationem integram legis, eamque salutarem, deberi viribus naturae sine gratia Christi; quod non sustinent qui praedictam interpretationem tuentur.

58. Obiicitur 2. Ad peccandum mortaliter requiritur non solum potestas physica, sed etiam moralis, servandi legem. Atqui in doctrina nostra homo habet quidem potentiam physicam, sed non moralem, ad totam legem naturalem servandam. Ergo transgressio legis ipsi non potest imputari ad peccatum.

Resp. dist. mai.: requiritur non solum potestas physica, sed etiam moralis ad singulos actus determinatos, conc.; quoad ipsam collectionem indeterminate sumptam, nego. Contr. dist. min.: non habet potentiam moralem quoad singulos actus determinate, nego; quoad aliquem ex collectione totius seriei indeterminate, conc.

Explico. Impossibilitas physica consistit in defectu virium ad aliquid; eaque etiam indeterminate ad aliquem actum ex ex multis, libertatem tollit (cf. Gonet, de gra., d. 1, n. 332). Sic homo non est liber ad non permanendum in aliquo loco. Quamvis enim physice non sit determinatus ad consistendum in tali loco (potest enim se movere de loco in locum pro sua libertate), quoniam tamen habet corpus extensum, physice cogitur ad consistendum alicubi; unde ipsi nequit praecipi ut recedat ab omni loco. Si autem sermo est de impotentia morali, tunc haec potest esse duplex, vel determinata ad unum ad aliquem actum certum, vel indeterminata ad aliquem ex multis in aliqua serie. Et si quidem agatur de impotentia morali determinata ad unum actum, non defuerunt qui dicerent eam non esse contra eam libertatem quae requitur et sufficit ad peccandum, modo detur poténtia physica. Vide apud Schiffini, de gratia, n. 44, obi. 5; et n. 54 simul cum 121 obi. 3. Sed merito ait idem Schiffini in praedictis locis, nimis durum fore illum providentiae ordinem, in quo homini imponerentur sub peccato mortali praecepta implenda, ad quae haberet solam libertatem physicam, non vero libertatem seu potentiam moralem; idque loquendo de singulis praeceptis determinate. Quare vel concedimus, vel saltem transmittimus, necessitatem

moralem transgrediendi determinate singula praecepta esse contra eam libertatem quae requiritur ad non peccandum. Sed alia est ratio de impotentia morali indeterminata, quae nullum actum determinate respicit, sed indeterminate aliquem ex collectione plurium. Haec impotentia oritur ex eo quod, propter infirmitatem habitualem humanae naturae, quae inclinata est ad ea quae non sunt convenientia rationi, fieri non potest longo tempore ut semper voluntas resistat habituali inclinationi naturae. Cf. Palmieri, pag. 240. Id est, moraliter fieri non potest ut, data illa inclinatione habituali in malum, non existat aliquis actus *liber* illi inclinationi conformis, praesertim in eis quae quasi ex improviso et de repente accidunt.

« Haec impotentia moralis, ait Suarez, non repugnat libertati ; quia..... non est per determinationem potentiae ad unum, quae opponitur libertati ; sed per inconstantiam et infirmitatem operantis, quae non libertati, sed constantiae et fortitudini opponitur ». De gratia, lib. 1, cap. 24, n. 37.

59. Instatur. Homo habet obligationem servandi non solum singula praecepta, sed etiam totam legem. Atqui ad totam legem servandam est impotens secundum dicta. Ergo ipsi praecipitur aliquid impossibile.

Respondetur totam legem non praecipi, nec posse praecipi, simul custodiendam, sed secundum quod singula praecepta successive respicit. Quare *collectio* ipsa non est praecepta praecepto aliquo distincto a singulis praeceptis legis. Quoniam vero ad singula praecepta habet homo potentiam tum physicam, tum moralem, manifestum est nihil praecipi cuius impletio sit impossibilis.

60. Instatur denuo. Etsi videatur ex dictis salva manere libertas hominis, non tamen sufficienter salvatur divina bonitas et sapientia. Nam admissa doctrina quam sustinemus, tandem aliquando datur necessitas quaedam peccandi ; quae, quamtumvis dicatur vaga et indeterminata, coniicit hominem in peccatum mortale et perditionem aeternam. Atqui haec omnia aliena sunt a bonitate et sapientia Dei. Ergo tota haec doctrina derelinquenda est.

Resp. dist. mai.: Adesset illa necessitas peccandi nisi Deus nos adiuvaret per gratiam, conc.; dato divino adiutorio, nego.

Urgetur difficultas. Secundum dicta in ultima responsione, debitum est aliquod auxilium ex sapienti providentia Dei ad custodiendam legem naturalem et vitandum peccatum. Atqui quod nobis debetur ex sapienti providentia Dei, nequit vocari gratia; esse enim debitum et esse gratuitum, non cohaerent inter se. Ergo post multa hinc inde discussa devenimus in hanc conclusionem, quod potest homo sine ulla gratia servare totam legem naturalem, etiam per longum tempus.

Resp. conc. mai.; sed dist. min.: nequit vocari gratia illud auxilium si mere consideratur secundum entitatem suam, conc.; si consideratur in ordine ad finem propter quem datur, nego; et nego cons.

Ut supra diximus (n. 54), ad observandam legem naturalem quoad substantiam, non requiritur ex natura rei nisi auxilium aliquoad entitative naturale. Quare, si concederetur in ordine ad finem naturalem consequendum, nullo modo posset vocari gratia; tum enim ipsum auxilium, tum finis in quem conceditur, remanerent intra limites ipsius naturae. Sed nunc finis naturalis non existit; Deus enim elevavit ac destinavit hominem ad finem supernaturalem, qui in praesenti providentiae ordine est finis unicus humanae vitae. Iamvero, auxilia quae Deus concedit ad bonum faciendum, ea ratione concedit, ut per actus bonos homo tendat in finem suum, sive positive (per actus meritorios et salvatores) sive saltem negative (per actus naturaliter bonos) removendo obstacula. Cum igitur hic finis sit supernaturalis, ipsa quoque auxilia quae ratione ipsius dantur, dicenda sunt *extrinsecus* supernaturalia; quo sensu eis competit ratio gratiae.

Ex dictis patet quomodo solvenda sit difficultas quae petitur ex comparatione inter statum naturae purae et praesentem statum; estque eiusmodi:

In statu naturae purae homo potuisset observare totam legem naturalem sine ulla gratia. Atqui homo lapsus habet easdem vires quas habuisset in natura pura. Ergo et nunc potest observare totam legem naturalem sine gratia.

Resp. conc. mai. (cf. de Deo creante, n. 515 sq.). Dist. min.: habet nunc easdem vires, sed est destinatus ad eumdem finem, nego; est destinatus ad finem diversum, id est, supernaturalem, conc. Dist. etiam cons.: ergo nunc potest homo observare totam legem naturalem sine auxilio intrinsece supernaturali, conc.; sine auxilio extrinsecus supernaturali, nego.

Concedimus igitur hominem nunc habere easdem vires tum intrinsecas, tum extrinsecas, quas habuisset in natura pura. Quare, sicut nunc est moraliter impotens ad observandam totam legem naturalem, eadem impotentia laborasset in statu naturae purae.

« Haec moralis impossibilitas infert necessitatem moralem alicuius auxilii superadditi naturae. Hoc quidem auxilium universim sumptum spectari potest et in ordine purae naturae, et in ordine naturae elevatae. In ordine naturae purae, etsi ipsum generatim sumptum, debitum dici possit naturae ne ipsi sit moraliter impossibilis consecutio finis, spectatus tamen in individuo prout his aut illis personis hoc potius quam illud confertur, rationem haberet favoris gratuiti seu gratiae. In ordine vero elevatae naturae, si auxilium istud connexum sit cum eo ordine et conducat ad finem eiusdem ordinis, et sic ipsum quoque in ordine elevationis reperiatur, erit sub hac ratione dicendum gratuitum sicut ipse ordo elevationis ». Sic Palmieri, de gratia, thes 24, initio. Vide etiam Franzelin, de traditione, appendix, cap. 3, IV; ubi ait in praesenti ordine etiam bona naturalia esse *extrinsecus* supernaturalia (pag. 587; ed. 4, 1896), quatenus ex divina voluntate ad finem supernaturalem ordinantur.

Instabis tandem. Ergo etiam gratia congrua, quam ponit Vazquez, dici poterit hoc modo supernaturalis; ideoque verum erit hominem non posse ponere ullum opus bonum sine gratia.

Respondetur nihil certe obstare quominus gratia congrua dicatur supernaturalis modo explicato, id est, extrinsece supernaturalis. Sed Vazquez sustinet cogitationem congruam esse gratuitam non solum extrinsece modo dicto, sed etiam in se et ratione suae entitatis. Unde ait cogitationem congruam futuram fuisse gratiam *etiam in statu naturae purae*. Cf. Sua-

rez, de gratia, lib. 1, cap. 13, n. 2; et cap. 15, n. 4, 6. Quare satis patet explicationem quam dedimus non posse confundi cum sententia Vazquez de gratia congrua.

61. Nota bene. Quidam auctores difficultatem praecedentem ita solvunt, ut dicant auxilium quod Deus dedisset in statu naturae purae futurum fuisse naturale; nunc autem loco illius a Deo concedi auxilia intrinsece supernaturalia, et quibus competit ratio gratiae sensu strictissimo sumptae.

Sed hoc ad solvendam praesentem difficultatem videtur non sufficere. Quamvis enim admittamus de facto nunc concedi auxilia intrinsecus supernaturalia ad observandam legem naturalem, de iure tamen et ex natura rei eiusmodi auxilia non requiruntur, sed naturalia sufficiunt. Oportet ergo inspicere quomodo se habeat natura lapsa respectu illorum auxiliorum entitative naturalium; vel, si mavis, respectu auxiliorum supernaturalium, quae de facto nunc conceduntur, sed prout mere se habent loco eorum quae exegisset naturae purae conditio.

De his ergo auxiliis naturalibus sic inspectis dicunt ea nunc esse indebita, habereque rationem gratiae; quia scilicet per peccatum originale amissum est ius quod habebat natura humana ad simile adiutorium habendum.

Sed respondetur haec non videri cohaerentia cum eis quae iidem illi auctores tradunt de peccati originalis effectibus. Dicunt enim hos effectus pro praesenti vita reponendos esse in substractione donorum supernaturalium et praeternaturalium, pro vita vero futura in sola amissione supernaturalis beatitudinis, seclusa omni poena sensus omnique afflictione positiva. Unde etiam concedunt eos, qui cum solo originali decedunt, frui bonis quae per naturam habent. Ex quibus consequitur per peccatum originale nihil esse amissum eorum quae ad naturam pertinent, sed tantum esse amissa ea quae sunt superaddita naturae. Ergo in naturalibus nulla mutatio facta est; ideoque auxilium concessum ad custodiam legis naturalis nequit dici indebitum quia per peccatum originale amissum sit ius ad aliquid eorum quae ad naturam pertinent, sed alia ratione tota res explicanda est; quia

nimirum illud auxilium nunc datur in ordine ad finem supernaturalem, et sic supernaturalitatem induit ratione finis. Cf. de Deo Creante, n. 526, 527...

Alii dicunt in natura nunc lapsa et reparata, illa auxilia entitative naturalia concedi ex meritis Christi modo intensiore et abundantiore quam in natura pura. Hinc esse supernaturalia quoad modum, quia dantur modo indebito, ratione scilicet maioris intensitatis et abundantiae.

Sed etiam sic difficultas non solvitur, sicut non solvitur dicendo nunc dari de facto auxilia intrinsece supernaturalia. Et ratio est semper eadem. Quaeritur enim de auxilio quo *indiget* homo ad observandam legem naturalem. Auxilium vero quo indiget non est aut intrinsecus supernaturale, aut auxilium aliquod intensius eis quibus indiguisset in natura pura, cum vires naturae purae et lapsae supponantur esse eaedem. De illo igitur auxilio quod nunc necessarium est, sicut fuisset necessarium in natura pura, quaeritur cur nunc habeat rationem gratiae, nec tamen habuisset rationem gratiae in natura pura. Et respondendum dicimus, ut supra, ratione finis in quem ordinatur (1).

62. Obiicitur 3. Potest fieri ut intra longum tempus nulla occurrat gravis tentatio aut difficultas in custodia legis naturalis. Ergo tunc saltem, secluso divino auxilio, poterit homo observare legem naturatem. Accedit quod per habitus

---

(1) Card. Mazzella (de gratia, n. 403) tres adhibet solutiones ad praesentem difficultatem, desumptas ex Suarez, de gratia, lib. 1, cap. 28, n. 10, 11. Prima solutio est, quia nunc saepe dantur auxilia intrinsecus supernaturalia; secunda, quia nunc natura propter peccatum originale facta est positive indigna ad recipienda ea auxilia ad quae ius habuisset in natura pura. Tertia tandem quia auxilia haec in praesenti statu extrinsecus ordinantur ad finem supernaturalem, ad quem homo nunc destinatus est; quatenus impediendo transgressionem legis, removent obstaculum ad consequendum eum finem.

Putamus hanc ultimam solutionem adhibendam esse, relictis aliis; idemque dicatur de solutionibus quas indicat Suarez, loc. cit., et etiam cap. 24, n. 20. Hunc ultimum locum habes apud Mazzella, n. 384, loquendo de gratia necessaria ad vincendas tentationes, ubi eadem omnino occurrit difficultas, eademque proinde danda est solutio.

promptior quis redditur ad agendum, quibus proinde potest tolli difficultas proveniens ex concupiscentiae fomite.

Resp. trans. ant. et nego cons. Si enim id contingeret, hoc ipsum inter singularia Dei beneficia computandum esset, atque haberet nomen gratiae, sensu in superioribus explicato. Ad confirmationem additam dico, per habitus acquiri facilitatem ad actus eiusdem speciei, non vero ad actus diversae speciei; et ideo illum, qui obtemperat uni vel alteri praecepto, non ideo acquirere promptitudinem et facilitatem ad omnia praecepta servanda. Adde quod per habitus non tollitur concupiscentia, quae est radix nostrae inconstantiae et fragilitatis. Unde etsi per habitus bonos acquisitos possint minui peccata et defectus, omnino tamen tolli non possunt sine Dei gratia. Cf. Schiffini, n. 99 ante obj. 3.

63. Scholion I. Utrum homo possit amare Deum amore naturali sine ulla gratia (a. 3).

S. Thomas negat in praesenti articulo 3; quamvis aliqua difficultas forte ingeratur ex art. 4, ad 3; ubi ait praeceptum de dilectione Dei non posse ab homine impleri ex puris naturalibus, *secundum quod ex caritate impletur,* ut ex supradictis patet (art. 3). Unde videretur hoc praeceptum quoad substantiam posse impleri ab homine ex puris naturalibus.

Alii vero auctores distinctione utuntur. Amore *effectivo* nequit amari Deus super omnia sine aliqua gratia; quia amor *effectivus* secum fert observantiam totius legis naturalis, et quidem per longum tempus; quod iam vidimus moraliter esse homini impossibile sine aliqua gratia.

Quid autem de amore *affectivo?* Iterum illum distinguunt in perfectum et imperfectum; perfectum vocant quoque absolutum, imperfectum vero conditionatum. Molina, quem alii multi secuti sunt, inter quos Mazzella, affirmat possibilem esse tum physice tum moraliter amorem affectivum perfectum seu absolutum ex solis viribus naturae. Ratio eius est, quia talis amor Dei non videtur difficilis. Atqui ad actus bonos et non difficiles, habemus potestatem tum physicam tum moralem. Ergo. Alii autem auctores, ut Suarez (apud Mazzella, n. 416), Mendive (n. 90 sq.), Schiffini (n. 96, ob. 4)

negative respondent, et contenti sunt amore affectivo et conditionato. Ratio eorum est, quia amor ille affectivus, sed absolutus, secum fert voluntatem absolutam servandi omnia praecepta; hanc autem voluntatem absolutam homo habere non potest; quia, eo ipso quod non potest sine gratia implere omnia praecepta, apprehendit illum actum voluntatis absolutum ut impossibilem. Quae tamen ratio non videtur valde urgere; potest enim homo, saltem ad breve tempus, observare totam legem naturalem. Quo posito, non apparet cur ille actus absolutus amoris Dei, transitorio modo effectus, debeat dici impossibilis. Cum quaestio minimi momenti sit, non vacat in ea solvenda diutius immorari. Praesertim, quia insolubilis videtur; etenim quod tibi affirmas videri possíbile, adversarius negabit videri sibi esse possibile.

Hoc unum notandum occurrit, non unum fuisse Molinam qui admitteret possibilitatem amoris Dei naturalis sine gratia, sed idipsum a Caietano, Bañez, Soto aliisque propugnatum esse. Sic Caietanus ait in 2, s, q. 171, a. q. 2: « Potest enim homo naturae viribus diligere Deum, sed non meritorie ». Et Bañez in 2, 2, q. 24, a 2; « Diligere Deum, et cognoscere ipsum in speculo creaturarum, hoc... homo per naturam potest — Dominicus Soto, de natura et gratia, lib. 1, cap. 22: « Habere quis potest extra gratiam, imo extra fidem, actum dilectionis Dei. Potest enim habere quis naturaliter eam animi affectionem quae est: volo Deo in omnibus et per omnia placere ». Cf. late disputantem Beraza, de gratia, n. 302 sq. Breviter van der Meersch, de gratia, n. 82 sq.

64. Scholion II. Utrum sine gratia possimus vincere tentationes graves.

Hanc quaestionem quidam auctores late pertractant, ut Lahousse, Mazzella, Beraza; sed post dicta de impotentia morali hominis ad implendam totam legem naturalem, brevissime expediri potest.

Tentatio est sollicitatio ad malum, eaque ex diversis causis prevenire potest.

Victoria tentationum obtineri potest: a) ex motivo inhonesto et malo; ut si quis nolit inebriari ut vigilantior sit ad

furandum. Haec non est proprie victoria, sed novum peccatum; — b) ex motivo supernaturali et victoria salutari. Quo sensu evidens est nullam tentationem vinci posse ab homine sine auxilio gratiae supernaturalis, idque sive tentatio gravis sit, sive levis; — c) ex motivo naturaliter honesto, seu victoria mere naturali; ita ut in tentatione vincenda neque ullum meritum supernaturale contrahatur, neque etiam ullus actus supernaturaliter bonus ponatur, nec tamen ullum peccatum fiat, sed remaneat homo tentatus intra limites naturalis honestatis. Agitur de tentationibus hoc tertio modo vincendis.

Quibus positis, *dico:* Homo nequit vincere omnes tentationes graves sine aliqua gratia. Et ratio patet ex dictis in praecedenti thesi; si enim homo hoc posset, posset etiam observare totam legem naturalem sine ulla gratia; et e converso, eatenus non potest totam legem observare, quatenus tandem aliquando huic vel alii tentationi succumbit. Et adverte ex testimoniis Conciliorum et SS. Patrum quae afferri solent ad rem probandam, nihil aliud probari nisi quod modo diximus; hominem scilicet non posse vincere omnes tentationes sine aliqua gratia; nam documenta praedicta Conciliorum et Patrum non loquuntur de tentationibus singillatim, sed de omnibus universim sumptis. Praeterquamquod dici etiam potest, in Conciliis et Patribus agi de victoria salutari tentationum; nam aliter inferretur nulli nos tentationi, ne mediocri quidem, sine gratia resistere posse; quod generatim ab auctoribus non admittitur. Sic ad thesim probandam solent haec verba afferri ex Indiculo (Denz. 135): « Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio, ut... omnis motus bonae voluntatis ex Deo sit... In omnibus igitur actibus, causis, cogitationibus, motibus adiutor et protector orandus est ». Quae verba sumpta prorsus materialiter ut sonant, nimium probarent; exinde enim inferretur nihil boni in ordine ipso naturali a nobis fieri posse sine gratia stricte dicta.

Nota bene. Non pauci auctores solent thesim his aut similibus verbis proponere: *Nequit homo sine gratia ullam gravem tentationem vincere.*

De quo modo proponendi rem, recte advertit Pesch. (n. 157): « Minus bene videtur haec doctrina proponi hoc modo: Homo sine gratiae auxilio non potest vincere ullam tentationem gravem. Si enim ita proponitur, annexam habet hanc difficultatem: quid sit tentatio gravis; ad quam quaestionem vix aliud dari potest responsum nisi tentationem gravem eam esse, quae homini tantam difficultatem parit, ut eam sine gratia moraliter superare nequeat. Sic autem explicata thesis tautologiam continet. Si vero quis vult describere tentationem gravem non ex effectu, sed ex interna eius natura, eam tali modo describet, ut non iam possit thesim suam ex fontibus revelationis probare, quippe in quibus nullae eiusmodi descriptiones et distinctiones variarum tentationum inveniantur. Quare mirum non est, quod multi theologi thesim ita propositam aut negarunt, aut in dubium vocarunt ».

Hinc ergo Pesch thesim his verbis proponit: « Omni homini diu habenti usum rationis occurrunt tentationes tam graves, ut sine auxilio gratiae eas non possit honeste superare ». Quem sequuntur Van Noort, n. 29; et van der Mersch, n. 75 ad finem.

De propositione autem sic statuta nihil est peculiare dicendum praeter ea quae dicta sunt ubi de observatione totius legis naturalis, ut satis patet; si enim homo nequit moraliter observare totam legem naturalem per longum tempus, ratio non aliunde desumitur quam ex difficultatibus, seu tentationibus, quas invenit in ea observanda, et a quibus vincitur nisi habeat adiutorinm divinae gratiae. Unde etiam difficultates eodem modo solvantur, ut videre est apud Mazzella n. 380.

Hinc etiam est quod quidam auctores hanc de tentationibus thesim simul pertractant cum illa quae est de observatione legis naturalis, ut Schiffini, n. 98, II; alii vero eam fere omittunt, ut Billot.

Difficultatum solutio eadem est quae prius, ubi de observantia legis naturalis.

Obiici nempe potest: Si homo non habet potestatem moralem vincendi tentationem gravem, in ea non vincenda non peccat. *Respondetur* dist.: si est tentatio brevis et tam vehemens, ut perturbet rationem et advertentiam praevertat, c.;

si est longior, habensque moram in plura instantia divisibilem, subd.: si impotentia moralis respiceret aliquod determinatum instans, iterum concedo; si respicit aliquod instans indeterminate in collectione, n. Cf. Suarez de gratia, lib. 1, c. 24, n. 34; et Mazzella n. 380; Pesch. n. 168.

Propositio 5. Ad omnes et singulos actus salutares, etiam ad initium fidei, necessaria est absoluta necessitate gratia interna (a. 5–7).

65. Prima pars. Ad omnes et singulus actus salutares necessaria est absoluta necessitate gratia interna.

Actus salutaris ille dicitur per quem homo, sive proxime, sive remote, ordinatur in vitam aeternam. Ordinatur proxime per actus meritorios, qui iam supponunt statum gratiae sanctificantis; ordinatur autem remote per illos actus quos peccator elicit sub influxu gratiae actualis, et per quos se praeparat positive, non mere negative, ad obtinendam iustificationem.

Hinc sequitur non esse idem actum aliquem esse salutarem, eumque esse meritorium. Omnis actus meritorius est salutaris, quia per actum meritorium homo meretur vitam aeternam, ut patet ex ipso nomine; ideoque actus meritorius propriissime conducit hominem ad *salutem* vitae aeternae, seu est *salutaris*. Sed e contrario non omnis actus salutaris est meritorius; peccator enim ante obtentam iustificationem potest per auxilium gratiae actualis credere, sperare et poenitere sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur (Trid. sess. 6, can. 3); qui actus sunt salutares, sed non meritorii. Sunt salutares; quia, cum eliciantur sub influxu gratiae supernaturalis, praeparant hominem ad iustificationem obtinendam, quae est salus animae; sed non sunt meritorii, ad meritum enim requiritur status gratiae sanctificantis. Cum tamen per hos actus peccator mereatur iustificationem de congruo, seu merito quodam improprio, sub hoc respectu omnis actus salutaris potest dici sensu lato meritorius non quidem vitae aeternae, sed iustificationis.

Etiam differt actus salutaris ab actu simpliciter supernaturali. Ut actus sit salutaris, debet esse tum supernaturalis, tum etiam liber et agenti imputabilis; etenim per actus salutares homo aut meretur de condigno vitam aeternam si est in statu gratiae sanctificantis, aut saltem se praeparat ad iustificationem si est in peccato mortali; quorum neutrum potest fieri sine libertate. Sed possunt dari actus supernaturales qui libertatem nostram praeveniunt, ut sunt motus gratiae praevenientis sive excitantis, qui supernaturales quidem sunt, sed non salutares ex defectu libertatis.

66. Nota bene. Secundum opinionem plurium theologorum, infidelibus negativis non dantur gratiae entitative supernaturales, sed tantum supernaturales quoad modum. Per huiusmodi gratias possunt infideles observare totam legem naturalem et sic *negative* se praeparare ad gratiam entitative supernaturalem habendam, quatenus removent impedimendimentum gratiae, quod est peccatum. Illi actus, ab infidelibus eliciti per gratiam entitative naturalem, et supernaturalem tantum quoad modum, non sunt salutares, quia negative tantum disponunt ad salutem animae seu ad iustificationem; ut autem actus sit salutaris debet *positive* ad ipsam conducere. Existentiam illius gratiae supernaturalis tantum quoad modum, neque affirmamus, neque negamus; tantum dicimus (quod omnes admittunt), actus per illam elicitos non esse salutares (1).

67. Adversarii sunt Pelagiani, quorum doctrina paucis exponenda est. Latiorem expositionem vide apud Palmieri, pag. 127 sq. 214; optime etiam Portalié (in Dict. Théol., t. 1, 2380 sq.). Brevius Wirceburgenses, de gra., n. 176 sq., Pesch, tom. 5, n. 73.

Ad nos quod attinet, haec sufficiant: *a*) Principium er-

(1) Quaeri posset utrum actus boni infidelium, qui secundum sententiam Ripaldae fiunt per auxilium intrinsecus supernaturale, dicendi sint salutares. Negandum videtur, quia initium salutis a fide est. Poterunt ergo praedicti actus vocari salutares sensu improprio, quatenus ad fidem ducunt non mere negative, sed aliqua ratione positiva.

roris pelagiani proficiscitur a negatione peccati originalis; quo principio stabilito infertur naturam humanam eodem modo nunc se habere sicut se habebat in protoparentibus ante peccatum. Sed protoparentes ante peccatum poterant operari salutariter et meritorie, poterant facere et perficere omnem iustitiam. Ergo haec omnia eodem modo nunc possumus singuli homines, sine ullo dono naturae addito.

Hinc: *b*) Homo potest viribus naturae implere totam legem naturalem, obtinere perfectionem absolutam iustitiae, ipsamque vitam aeternam.

c) Acti vero argumentis catholicorum, imprimisque S. Augustini, processu temporis admiserunt Pelagiani aliquam gratiam esse homini necessariam; sed gratiam mere externam, quae consistit in propositione legis (quippe quae non cognita, observari nequit), in praedicatione et exemplis Christi, in eius miraculis, etc. Imò, videntur etiam admisisse ad finem aliquam gratiam internam esse necessariam, non tamen ad ipsum *posse*, sed tantum ad *facilius posse;* id est, admiserunt gratiam necessariam moraliter, sed non necessitate physica et absoluta.

d) Tandem negabant Pelagiani gratuitatem gratiae. Nimirum, aiebant, si quod auxilium Dei nobis est necessarium ad operandum bonum salutare, illud possumus mereri viribus liberi arbitrii; unde illud eorum principium: *Gratiam secundum merita nostra dari.* Patet autem auxilium quod meritis nostris debetur, non posse vocari gratiam. Unde negatio gratuitatis gratiae includit implicitam negationem necessitatis gratiae, ut bene advertit Palmieri, pag. 146, 147.

Ad finem notandum est, aliquando apud Pelagianos occurrere nomen gratiae. Sed ut sciatur quam ei significationem darent, advertantur haec verba Iuliani Pelagiani: « Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud, idest, posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit. Duo vero reliqua, idest, velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii libertate descendunt ». (M. 44, 362; apud August., de gratia Christi, cap. 4). Ergo ipsum *posse* admittebant Pelagiani eatenus appellari gratiam, quatenus natura nostra, cui inest possibilitas operandi, libere, et hinc gratiose, a Deo creata est. Cum ergo Pelagiani de gra-

tia loquuntur, per eam non intelligunt donum aliquod naturae superadditum, sed ipam naturam prout habet possibilitatem seu facultatem operandi bonum, quae natura gratuito creata est a Deo. Unde etiam distinguunt possibilitatem, voluntatem et actionem. Possibilitas voluntatis data est nobis a Deo, et quidem libere data, quo sensu gratia dicitur. Sed alia duo, voluntas et actio, prorsus a nobis pendent.

Legatur S. Augustinus de gratia Christi, cap. 5 M. 44,363). « Ecce est, inquit, totum dogma Pelagii in libro eius tertio pro Libero Arbitrio, his omnino verbis diligenter expressum, quo tria ista, unum quod est posse, alterum, quod est velle, tertium quod est esse, id est, possibilitatem, voluntatem, actionem, tanta curavit subtilitate distinguere, ut quandocumque legimus, vel audimus, divinae gratiae adiutorium confiteri... sciamus quid loquitur, nec erremus, aliter eum intelligendo quam sentit. Scire quippe debemus, quod nec voluntatem nostram, nec actionem divino adiuvari credit auxilio, sed solam possibilitatem voluntatis atque operis, quam solam in his tribus nos habere affirmat ex Deo; tamquam hoc sit infirmum quod Deus ipse posuit in natura; cetera vero duo, quae nostra esse voluit, ita sint firma et fortia, et sibi sufficientia, ut nullo indigeant eius auxilio; et ideo non adiuvat ut velimus, non adiuvat ut agamus, sed tantummodo adiuvat ut velle et agere valeamus ».

Ex his Augustini verbis sequitur Pelagianos non solum negasse ordinem supernaturalem, sed etiam insuper vires liberi arbitrii ita amplicasse, ut illud ponerent omnino independens et emancipatum a Deo. « Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus est homo ». Sic apud Augustinum, op. imperf. lib. 1, c. 178 (M. 45, 1102).

Cuius doctrinae consectaria haec sunt: *a*) Homo potest viribus liberi arbitrii adipisci absolutam et perfectam iustitiam, immunem ab omni peccato mortali et veniali; *b*) Cum talis perfectio iustitiae possibilis homini sit, est etiam obligatoria, nec solum proinde de consilio, sed etiam de praecepto; *c*) Quodvis peccatum, etiam minimum, facit hominem reum aeternae damnationis; unde Concilium Diospolitanum damnavit sequentem Pelagianorum propositionem: « In die iudicii

iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus exurendos ». Ubi iniqui et peccatores reputabantur a Pelagianis etiam sola peccata venialia habentes (cf. de Deo Creante, n. 604, obi. 3); *d*) tandem, peccatum veniale excludit hominem ab Ecclesia, cuius singula membra nullum peccalum habent.

Pelagianismum sectantur rationalistae et protestantes liberales; qui negant ordinem supernaturalem, peccatum originale, satisfactionem Christi, etc. Cf. Pesch, n. 87. Etiam Modernistae necessitatem gratiae de medio tollunt, quia pro eis omnis ordo supernaturalis oritur ex exigentiis animae, et ita non est quid indebitum et gratiosum. Cf. Van der Meersch, n. 27.

68. Contra praedictos errores ergo asserimus gratiam esse necessariam ad omnes et singulos actus salutares: et quidem gratiam *internam*, nec sufficere solam gratiam externam, positam in praedicatione, bonis exemplis et similibus. Ea autem requiritur *absoluta necessitate*; id est, non tantum ad facilius posse, et necessitate morali orta ex difficultate quadam operandi, sed ad ipsum posse, et necessitate physica, quae oriatur ex omnimoda impotentia nostrae naturae ad salutariter operandum.

69. Censura. Propositio est de fide definita contra Pelagianos in Conciliis Milevitano et Arausicano 2 (Denz: 104, 105, 180). Vide etiam Indiculum (Denz. 129, 130). Et adverte in his omnibus documentis primum damnari fundamentum erroris pelagiani, quod positum est in negatione peccati originalis.

Tandem Conc. Tridentinum iterum renovavit damnationem Pelagianismi (Denz. 811, 812, 813).

Advertendum vero est quo sensu thesis sit de fide. Nimirum, definita est de fide necessitas gratiae internae, secundum quod praescinditur a fide actuali vel habituali; quia documenta Ecclesia loquuntur generatim de necessitate gratiae, nulla facta distinctione inter actualem et habitualem. Cum tamen peccatores destituti sint gratia habituali, necessitas gratiae pro ipsis nequit esse nisi necessitas gratiae actualis; et

idem dicatur de infidelibus, qui, dum versantur in infidelitate, non possunt habere gratiam sanctificantem, ad quam necessario per fidem perveniendum est.

Quid vero de iustis? Praeter gratiam habitualem seu sanctifieantem, indigentne ipsi gratia actuali ad salutariter operandum? De hac re non solum nihil est ab Ecclesia definitum, sed e contrario inter ipsos theologos catholicos sunt qui negent in iusto necessitatem gratiae actualis ad operandum bonum salutare, cum sufficere dicant in ipso gratiam sanctificantem, qua ornatus est. De qua re inferius ex professo agemus.

70. Probatur. Ex Ioanne 15, 1 sq.: *Ego sum vitis* etc. Unde sic arguimus: In his verbis sermo est de influxu Christi ut Redemporis seu Mediatoris Dei et hominum; seu de influxu supernaturali requisito ad opera salutaria. Atqui sine eo influxu dicimur nihil posse efficere operis salutaris. Ergo ad omne opus salutare requiritur adiutorium gratiae Christi, seu adiutorium supernaturale.

Maior. Eo ipso quod in hoc loco Pater exhibetur ut agricola, Christus ut vitis, nos vero ut palmites, significatur in Christo aliqua relatio ad nos existens, quae non est in Patre. Atqui haec est relatio Redemptoris et Mediatoris; quia generatim ut creator et conservator et ad omne opus concurrens, eodem prorsus modo se habent Christus et Pater. Ergo hic est sermo de Christo ut Redemptore, et de influxu Christi ut Redemptoris. Cumque Redemptio ordinata sit ad perducendos homines in vitam aeternam, agitur tandem de influxu Christi relate ad opera quae in vitam aeternam conducunt; quae sunt opera salutaria. Rursus: Adverte agricolam differre a vite et palmitibus; contra autem vitem et palmites esse eiusdem naturae. Cum ergo Christus Dominus comparat Patrem agricolae, Seipsum viti, nos autem palmitibus, indicat sermonem esse de Se ut distincto a Patre, et habente eamdem ac nos naturam. Atqui haec valent de Verbo prout assumpsit nostram naturam; quia persona Verbi realiter distinguitur a Patre, et assumens naturam humanam, reapse habet eamdem ac nos naturam. Ergo sermo est de influxu quem Christus in nos

exercet per humanitatem assumptam. Iamvero, peculiaris ille influxus secundum assumptam humanitatem, est influxus Christi Redemptoris; hic autem influxus respicit vitam aeternam, seu illam vitam ad cuius consecutionem redemptio ordinata est. Ergo sermo est de influxu in ordine ad vitam aeternam et ad opera quae in ipsam conducunt, quae sunt opera salutaria.

Minor. Ita se habet homo sine influxu Christi, sicut palmes praecisus a vite (*sicut palmes non potest ferre fructum nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis;* v. 4). Atqui palmes separatus a vite nihil valet. Ergo nec nos sine influxu Christi. Ceterum explicite ait Christus: *Sine me nihil potestis facere.*

Resumitur argumentum brevius: Sermo est in textu allato de influxu qui venit a Patre (agricola) per Christum (vitem) in nos (palmites); ideoque de Christo Mediatore inter nos et Patrem, sicut vitis est illud medium quo agricola fructus colligit. Atqui nullus alius influxus Dei venit ad nos per Mediatorem Christum, nisi ille influxus qui respicit finem talis mediationis, nempe, vitam aeternam et opera ad eam conducentia. Ergo agitur de influxu requisito ad opera salutaria; sine quo influxu nihil dicimur posse efficere.

Dices. Hoc testimonium est optimum ad probandam necessitatem mansionis in Christo per gratiam sanctificantem ad ferendos fructus meritorios vitae aeternae; sed non videtur tam aptum ad probandam necessitatem gratiae actualis pro peccatoribus ad ponenda quaevis opera salutaria; cum tamen in thesi hoc postremum vel maxime probare intendamus.

Respondeo necessitatem gratiae pro peccatoribus colligi ex hoc textu a fortiori; si enim ipsi iusti sine influxu gratiae nihil apti ad vitam aeternam efficere possunt, a fortiori influxus gratiae actualis necessarius erit pro peccatoribus ut possint salutariter operari. Et hic interim adverte actibus salutaribus a peccatore positis ante iustificationem nihil deesse ad meritum vitae aeternae nisi statum gratiae; illi enim ipsi actus fidei, spei et poenitentiae, quibus peccator se praeparat ad iustificationem, si fiant ab homine iustificato, sunt meritorii

vitae aeternae. Ergo perfectio eorum intrinseca eadem est; et quod apti sint vel inepti ad meritum vitae aeternae, pendet a statu illius qui eos ponit. Si ergo cum fiunt a iusto postulant influxum alicuius principii intrinsece supernaturalis, etiam cum fiunt a peccatore postulabunt influxum similem.

Respondetur praeterea, mansionem in Christo inchoari per fidem, ac perfici per gratiam sanctificantem et caritatem. Iamvero Christus Dominus universaliter affirmat mansionem in ipso esse impossibilem sine influxu gratiae; ergo loquitur sive de mansione inchoata per fidem et alia opera iustificationem praecedentia, sive de mansione perfecta per gratiam sanctificantem et caritatem.

Accedit consensus Patrum et Conciliorum, a quibus hoc testimonium semper usurpatum est ad demonstrandam necessitatem gratiae pro quovis actu salutari. Cf. Milev. 2, can. 5; et Arausic. 2, can. 7 (Denz. 105 et 180). Vide etiam testimonium S. Augustini in Ioann. evang. tract. 81, 3 (M. 35, 1841): « Ne quisquam putaret saltem parvum aliquem fructum posse a semetipso palmitem ferre, cum dixisset: *Hic fert fructum multum,* non ait: quia sine me parum potestis facere, sed: *Nihil potestis facere.* Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest ».

c) Haec omnia exponi possunt de sola necessitate morali gratiae, et non de physica et absoluta.

Respondeo ex comparatione vitis et palmitum, si quid eruitur, erui absolutam gratiae necessitatem; qua non solum facilitas, sed ipsa quoque facultas seu possibilitas operandi tribuitur. Idem confirmant illa verba: sine me *nihil* potestis facere.

71. Ulterius probare oportet non sufficere gratiam externam ad opus salutare et ad initium fidei, sed omnino requiri gratiam internam. Et primo breviter dicendum est quid intelligamus nomine gratiae internae.

Data gratia externa praedicationis, revelationis, boni exempli et similium, oriuntur in nobis sponte naturae quidam boni motus in intellectu, quaedam nempe sanctae et bonae cogitationes; sicut e converso oriuntur malae cogitationes ex pravis

exemplis, pravis libris et ita porro. Insuper, ex naturali influxu ac nexu inter intellectum et voluntatem fit ut, ex bona et sancta cogitatione, oriantur quoque bonae affectiones in voluntate. Quia vero haec omnia necessario proveniunt ex gratia externa secundum leges psychologicas quibus reguntur actus nostrarum intellectionum et volitionum, sunt quidem aliquid interius in animo nostro existens, sed necessario connexum cum gratia externa; quare pertinent ad ipsam gratiam externam, cuius sint naturale ac necessarium consectarium.

Cum ergo dicimus contra Pelagianos et Semipelagianos necessariam esse gratiam internam ad omne opus salutare et etiam ad initium fidei, non loquimur de illis bonis motibus intellectus et voluntatis, qui per gratiam externam naturali nexu producti sunt interius in animo nostro, sed de bonis motibus immediate a Deo productis praeter exigentiam gratiae externae praedicationis, boni exempli et similium. Ubi bene adverte illa media externa non excludi; neque enim ad rationem gratiae internae requiritur, ut influxus Dei immediatus sit independens ab obiecto externo (in quo casu haberetur revelatio); sed sermo est de bono motu animi producto utique dependenter ab obiecto externo, sed praeter ac supra exigentiam eius. Uno verbo, non opus est ut illi boni motus (in quibus ponimus gratiam internam) oriantur independenter ab obiecto externo, sed sufficit ut intellectus et voluntas circa obiectum propositum alio modo moveantur ac versentur, quam solo influxu obiecti externi moveri possent.

Si autem quaeras in quo reponendus ist ille *alius modus* de quo loquimur, respondeo ipsum reponi vel in eo quod Deus *elevet auxilio entitative supernaturali* illos eosdem motus per influxum obiecti externi productos; vel in eo quod per specialem et indebitum Dei influxum obiecta externa animum moveant, praeter et supra eum modum quo moveretur animus ab obiectis externis naturali cursui relictis; vel etiam in utroque simul.

His positis, probatur necessitas gratiae internae.

1) Ex Ioann. 6, 44: « *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum* ».

Unde sic arguitur: Venire ad Christum significat in hoc loco credere in Christum. Atqui hoc nequit fieri sine tractione proveniente a Patre, id est, sine motu interno gratiae, et quidem sine motu distincto ab eis motibus qui naturaliter oriuntur et excitantur audita praedicatione verbi Dei. Ergo talia motus interior requiritur; seu requiritur gratia interna.

Maior constat ex v. 64 sq.; ubi dicitur: *Sunt quidam ex vobis qui non credunt... Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.*

Minor. Posita praedicatione verbi Dei, necessario oriuntur in audientibus cogitationes et affectiones quaedam secundum ea quae continentur in doctrina praedicata; primo oriuntur cogitationes, quibus positis resultant in voluntate sponte naturae affectiones illis cogitationibus conformes. Sed Christus Dominus ait haec non sufficere ad credendum, nisi accedat tractio illa Patris. Ergo tractio illa requiritur praeter id quod obiectum externum de se potest praestare. Ibidem autem (v. 45) explicatur in quo posita sit illa tractio seu motus a Patre proveniens: « *Omnis*, inquit, *qui audivit a Patre et didicit, venit a me* ». Consistit igitur illa tractio in doctrinae Dei auditione interna, quam Pater per se operatur.

Cum in testimonio allato sermo sit de fide qua in Christum ducimur, satis patet agi de opere salutari. Cumque ulterius describatur illud auxilium veluti tractio seu motus quidam, patet agi de gratia actuali, non vero de habituali.

2) Similiter potest argui ex 1 Cor. 3, 7: « *Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus* ».

In hoc loco sub metaphora plantationis et irrigationis significatur gratia externa, seu instructio quae ab hominibus provenit. Atqui haec omnia dicuntur esse inutilia, nisi accedat operatio Dei dans incrementum, seu efficiens id quod est finis plantationis et irrigationis. Ergo praeter illam illustrationem et inspirationem, quae necessario sequuntur ex ministerio humano, requiritur operatio Dei immediata ad hoc ut ex illis sequatur fructus operis salutaris. En quomodo hunc locum explicet Cornely (pag. 73): « Plantatoris munere Corinthi

Paulus functus est, qui primum Corinthiis evangelium annuntians, in eorum cordibus semina fidei spargit: post eius discessum advenit Apollo qui... plantas a Paulo positas sua praedicatione irrigavit. Attamen sicut in segete naturali illi qui plantant vel rigant externas tantum conditiones ponunt, quae, licet necessariae sint, per se non efficiunt ut plantae crescant, ita etiam in segete spirituali praedicatores externam tantum ponunt conditionem, quae utique iuxta ordinariam providentiam requiritur; at ipsam fidem non producit, sed velut aliquid mere externi ad eam se habet... Causa vera et genuina incrementi plantarum in segete naturali est virtus quaedam semini vel plantae divinitus indita, quae alimenta sibi adaptata eligit, attrahit, in suam substantiam transmutat; atque simili ratione fides tota, cum eius initium, tum eius incrementum, producitur ab interna gratia divina ».

3) Similiter quoque argui potest ex Act. 16, 14: « *Et quaedam mulier nomine Lydia... colens Deum, audivit: cuius Dominus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo* ». Ubi evidens est praedicationem Pauli per se ipsam aliquid produxisse bonarum cogitationum et volitionum in illa muliere; sed tamen praeter id quod productum est sponte naturae per externam Pauli praedicationem, Dominus aperuit cor eius. Et dico: praeter id quod productum est externa Pauli praedicatione: quia primo mulier illa dicitur audivisse; audivit nempe quae Paulus praedicaverat; cui auditioni opponitur interior illa operatio Dei qua cor eius aperuit ad intendenda seu intelligenda ea quae dicebantur per ministerium Pauli praedicantis.

Argumentum ex Patribus habetur in damnatione Pelagianismi et Semipelagianismi; admittebant enim hi haeretici necessitatem gratiae externae; sed quia negabant requiri gratiam internam tum ad opus salutare, tum ad initium fidei, ut haeretici damnati sunt. Nempe, eam gratiam dixerunt Patres esse necessariam, quam haeretici illi negabant. Sed haeretici Pelagiani et Semipelagiani negabant solam gratiam internam, externam vero requiri fatebantur. Ergo a Patribus asserta est necessitas gratiae internae sensu explicato.

72. Probatur 2. Omne opus salutare revocari potest ad bonam cogitationem, bonam voluntatem et bonam actionem. Atqui teste Scriptura nihil horum possumus facere sine gratia in ordine actuum salutarium. Ergo ad omnes actus salutares requiritur gratia.

Minor. Dicitur 2 Cor. 3, 5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* In hoc loco Apostolus loquitur de suo apostolatu, quem ait fuisse efficacem in salutem Corinthiorum eo quod ipse non corrupit verbum Dei, sicut alii fecerunt, sed locutus est in sinceritate, sicut ex Deo, coram Deo, in Christo (ib. cap. 2, 17). Ut vero rationem reddat de fiducia qua loquitur de suo apostolatu, eam rationem sumit non ex viribus suis, sed ex Deo; etenim non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Ergo cogitationes illae, de quibus Apostolus, et ad quas sufficientia suggeritur a Deo, spectant ad ministerium salutis aeternae in aliis promovendae, seu spectant non mere ad ordinem naturalem, sed ad ordinem salutarem. Quare affirmat tandem Apostolus nullam cogitationem in ordine salutis a nobis esse posse, sed a solo Deo. Vide hoc argumentum latius apud Corluy, tom. 2, pag. 280 sq.

Philipp. 2, 18: *Deus est enim qui operatur in nobis velle et perficere.* Haec verba afferuntur ab Apostolo ut ratio praecedentium (*cum metu et tremore vestram salutem operamini; Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere*). Ergo sermo est de voluntate et perfectione operum in ordine ad salutem, sive de actibus salutaribus.

Habemus ergo, nullam cogitationem salutarem, nullam salutarem voluntatem, nullumque opus salutare posse fieri sine gratia Dei.

Hoc argumentum latius expositum videri potest apud van der Meersch, n. 44; Palmieri, pag. 118, sq.; Lahousse, n. 12; Pesch, n. 92; apud quos alia plurima testimonia Sacrae Scripturae in hanc rem adducuntur.

73. Argumentum quoddam generale ex Sacris Litteris hoc modo proponi potest: Saepe in Scriptura dicimur nihil

cogitare, velle aut perficere posse sine auxilio Dei. Atqui Sacra Scriptura dum haec affirmat spectat potissimum actus salutares, non vero actiones mere naturales. Ergo nullum actum salutarem possumus ponere sine peculiari auxilio divinae gratiae.

Minor probatur; quia « si habeatur ratio indolis huius libri, qui est Scriptura divina, facile patebit bonum hominis in ea simpliciter non exhiberi nisi quod ad unionem cum Deo pertinet aeternamque beatitudinem. Spectat etenim Scriptura hominem non philosophice tantum, sed theologice, hominemque considerat non qualis ex se posset esse, sed qualem ab initio condens voluit esse Deus et qualem per Christum redintegravit. Ipsa vero Scriptura eo fine nobis data est, ut ad salutem assequendam adiuvemur ». Palmieri, pag. 119.

74. Ad argumentum traditionis quod attinet, facile admittunt rationalistae necessitatem gratiae fuisse assertam ab Augustino aliisque Patribus eo posterioribus; sed id negant de Patribus ante Augustinum. Quapropter potissimum afferre oportet contra rationalistas auctoritates Patrum Augustino vetustiorum.

Testimonia autem Augustino anteriora videri possunt in Enchir. Patrist. n. 16, 114, 220, 348, 558, 1153, 1219. Plura vide apud Mazzella, n. 251; Pesch, n. 95; van der Meersch, n. 45; et Palmieri, thesi 24 et 26.

Ex Augustino autem nullum testimonium singillatim adducere oportet, quia facile ab omnibus admittitur ipsum propugnasse necessitatem gratiae.

Ut vero appareat Sanctos Patres locutos esse de necessitate gratiae absoluta et physica, orta ex omnimoda impotentia naturae ad salutariter operandum, non vero de quadam necessitate tantum morali, quae ex concupiscentia provenit, haec colligimus ex Palmieri:

Sancti Patres exigunt ad salutariter operandum auxilium quod: 1) tribuit ipsum posse, et non tantum facilius posse; — 2) quod requiritur ad opera etiam minima, et in quibus ex concupiscentia aliove ex capite non occurrit peculiaris difficultas; — 3) auxilium requisitum non tantum in natura

lapsa ratione concupiscentiae, sed etiam in natura integra; — 4) opera salutaria comparant cum operationibus miraculosis prout haec sunt supra vires naturae, — 5) dicunt gratiam requisitam ad salutariter operandum talem esse, per quam conferatur homini sanctitas et iustitia, qua restituitur in eam perfectionem modumque operandi, quem habuit ante peccatum originale. Atqui ex his omnibus sequitur necessitas gratiae non tantum moralis, sed etiam physica; nec tantum hypothetica (ratione hypothesis naturae lapsae et ex defectibus concupiscentiae), sed absoluta et radicem habens in ipsa impotentia absoluta naturae nostrae. Ergo ex doctrina Patrum admittere oportet ad operationes salutares necessitatem gratiae absolutam et physicam, nec tantum ad facilius posse, sed etiam ad ipsum posse. Cum minor sit evidens, suffit probare maiorem allatis documentis Patrum.

Et primo quidem, dicunt Patres gratiam esse necessariam ad ipsum posse. Sic Patres Milevitani et Arausicani (Denz. n. 105 et 180); sic S. Caelestinus in Indiculo (Denz. 130); sic etiam S. Augustinus (op. imperf. contr. Iul. lib. 2, n. 198; M. 45, 1226): « Christe, inquit, responde, vince atque convince, clama: *sine me nihil potestis facere:* ut taceant qui clamant: Etsi difficilius, tamen possumus et sine te facere ». Et idem Augustinus contra duas epist. Pelag., lib. 2, cap. 8, n. 18 (M. 44, 584): « Dominus autem ut responderet futuro Pelagio non ait: sine me difficile potestis aliquid facere; sed ait: sine me nihil potestis facere ».

Dicunt secundo Patres requiri gratiam Dei etiam ad minima opera, et in quibus nulla est peculiaris difficultas ex concupiscentia. Cf. iterum Indiculum (Denz. 133, 134, 135); et etiam Augustinum (de corrept. et gra., cap. 2; M. 44, 917): « Intelligenda est gratia Dei per I. C. D. N., qua sola homines liberantur a malo, et sine qua nullum prorsus sive volendo et amando, sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt ». Omnis heic salutaris operatio, inquit Palmieri, pag. 174, subtrahitur potestati naturae, nulla vel levissima et facillima excipitur; quid enim facilius quam aliqua cogitatio? atqui nulla prorsus pia

cogitatio, ideoque nec illa, quae voluntatis determinationem praevertit, potest esse in nobis ex vigore naturae. Ergo ».

Docent tertio Patres auxilium gratiae requiri etiam in natura integra; quod auxilium cum non sit requisitum ad sanandam naturam, sequitur requiri ad eam elevandam; ideoque sermonem esse de gratia intrinsecus supernaturali et absolute necessaria. Sic Augustinus in Enchiridio, cap. 106 (M. 40, 282): « Sicut enim mori est in hominis potestate cum velit..., ad vitam vero tenendam voluntas non satis est, si adiutoria sive alimentorum, sive quorumcumque tutaminum desint, sic homo in paradiso ad se occidendum relinquendo iustitiam idoneus erat per voluntatem; ut autem ab eo teneretur vita iustitiae, parum erat velle, nisi ille quia eum fecerat adiuvaret ». Vide alia testimonia apud Beraza, n. 214.

Docent quarto opera salutaria esse comparanda cum operationibus miraculosis, ad quae nulla est in nobis potestas. Sic ait Augustinus, sicut fieri non potest potestate humana ut camelus per foramen acus transeat, et tamen id Dei potestate fieri posse; et sicut homines non potuerunt efficere ut venirent decem legiones Angelorum pro Christi passione ut ipsi essent auxilio, quod tamen per Deum fieri potuisset; similiter fieri non posse nisi per gratiam ut homo a peccato abstineat et recte ac salutariter operetur. Cf. de spiritu et littera, cap. 1 sq. (M. 44, 201). Cf. alia similia apud Palmieri, pag. 175, et Beraza, n. 215.

Docent tandem per gratiam conferri homini eam sanctitatem atque iustitiam, qua restituitur in eam perfectionem modumque operandi quem habuit ante peccatum originale. Quod sic demonstratur: Doctrina est Patrum gratiam, quae necessaria est ad recte operandum, esse gratiam medicinalem et sanantem; quod supponit naturam nostram infirmam nunc esse et vitiatam per peccatum originale, fuisse vero integram et sanam in primis parentibus ante peccatum. Atqui gratia sanans ab infirmitate contracta per culpam, est gratia restituens ad eam sanitatem sive eam perfectionem, in qua prius erat homo, qui iustus et sanctus creatus fuit. Et re quidem vera, sanitas, quam gratia restituit, non est ea tantum, iuxta Patres, quae vulnus concupiscentiae curat, sed quae iustitiam

et sanctitatem tum formaliter, tum efficienter, restituit, qua iusti, sancti filiique Dei efficimur. Ergo cum dicitur gratia sanans, respicitur perfectio illius status, a quo excessit natura per peccatum primi parentis, quaeque perfectio est non tantum integritatis, sed et sanctitatis. Idcirco gratia actualis sanans, est gratia virens conferens non tantum ad vincendam vel fraenandam concupiscentiam, quae gratia per se necessitate tantum morali necessaria est, quaeque per se naturalem ordinem non excedit; sed est gratia vires conferens ad iustitiam et sanctitatem actualem exercendam, et iustitiam habitualem vel assequendam, vel conservandam et promovendam. Sic Palmieri, pag. 177.

75. Ratio theologica sic potest proponi. Actus ad finem perducentes oportet esse fini proportionatos. Atqui finis ultimus, in quem sumus destinati, omnino superat potestatem et exigentiam quamvis naturae; hic enim finis est visio Dei intuitiva, ad quam nulla est facultas in natura nostra. Ergo etiam supra potestatem naturae sunt illi actus per quos tenditur in finem ultimum; ideoque ad actus salutares indigemus peculiari auxilio divino naturae addito, quod gratiam vocamus. Lege S. Th. a. 4; et contr. gent. lib. 8, cap. 147.

Quo argumento necessitas gratiae non quidem apodictice demonstratur; sed tamen ostenditur quam sit rationabilis doctrina quae postulat necessitatem gratiae, data supernaturalitate finis in quem creati et destinati sumus. Dixi autem argumentum non esse apodicticum; quia ut optime observat Ferrariensis (3 Contr. gent., c. 147) « non idcirco ponimus indigere divino auxilio ad consequendam beatitudinem, quasi Deus non possit de potentia absoluta... hominem sine tali gratia ordinare et acceptare ad beatitudinem; hoc enim divinae potentiae non repugnat; sed quia sine tali auxilio, quae est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tamquam formaliter et intrinsece dignus beatitudine... Si enim a Deo huiusmodi opera (id est, naturalia) acceptentur tamquam pro quibus Deus velit beatitudinem dare, non existente gratia Dei in homine, erunt digna vitae aeternae extrinsece, id est, per divinam acceptationem, non autem intrinsece ».

Quaeres utrum de fide definita sit necessitas gratiae, non qualiscumque, sed necessitas physica.

Respondeo. Intelligo necessitatem physicam, eam quae oritur ex absoluta improportione potentiae ad aliquem actum ponendum. Id est, illam necessitatem quae non inde derivetur quod potentia, absolute habilis, aliquam difficultatem nacta sit ex hoc vel alio defectu sibi inhaerente (quod postremum contingit cum sermo est de necessitate gratiae ad implendam legem naturalem quoad substantiam); sed quia facultas per se et natura sua est incapax illius operationis eliciendae, de qua est sermo. Iamvero ita et non aliter gratiam necessariam exhibent Ecclesiae definitiones (Denz. 105, 180); in eis enim ipsa naturalis possibilitas perhibetur amissa per peccatum originale, quam possibilitatem restaurat gratia Dei. Ergo definita est necessitas gratiae physica. Et hoc ipsum eruitur si consideres documenta Scripturae et Patrem ad rem probandam producta. Vide Mazzella, n. 253.

Quid ergo est quod ipse Mazzella alibi (n. 189 sq.) de hac re dubitative loqui videtur? Loquitur dubitative in loco indicato, quia aliud est gratiam esse absolute et physice necessariam ad salutariter operandum, aliud vero eam semel habitam influere in linea causalitatis physicae ad actus salutares. Sic gratia excitans in sententia multorum uon influit nisi moraliter in actum salutarem (cf. Schiffini, n. 154); quamvis ea sit absolute necessaria ad operationem salutarem. Sic etiam in ordine naturali cogitatio aliqua physice requiritur ad volendum, nihil enim volitum quin praecognitum; sed postea disputari potest, ac disputatur revera, num cogitatio influat in sequentem actum liberum influxu morali, an potius physico. Uno verbo, quamvis aliqua ratione omnes admittant physicum influxum gratiae in actus salutares, cum tamen gratia multipliciter sumi possit, sive pro gratia excitante, sive pro adiuvante, non de omni gratia certo constat eius influxum esse physicum relate ad actum salutarem.

76. Obiicitur 1. Regnum caelorum promittitur saepe in Scriptura operibus hominum bonis, quin ulla fiat mentio de gratia. Sic in parabola talentorum aliisque apud Mt. 25. Ibidem

aeterna retributio promittitur eis qui perfecerint quaedam misericordiae opera, sine ulla iterum mentione gratiae. Ergo gratia videtur non esse necessaria.

Respondetur consequentiam esse negandam; quod enim in praedictis locis merces promittatur nostris operibus, tantum significat requiri cooperationem nostrae libertatis ad salutariter operandum. Utrum vero haec opera sint apta ad vitam aeternam ex se solis, an tantum secundum quod fiunt per auxilium gratiae, in locis praedictis non dicitur, sed neque etiam negatur. Sed cum ex aliis testimoniis clare sciamus necessitatem gratiam, haec omnia sic componenda sunt, ut dicamus requiri tum gratiam, tum etiam consensum liberi arbitrii.

77. Obiicitur 2. Actus salutares nobis praecipiuntur. Atqui id quod nobis praecipitur, debet esse in nostra potestate. Ergo actus salutares debent esse nobis possibiles.

Resp. conc. mai.; et dist. min.: Non debent superare vires nostras roboratas per gratiam, conc.; vires naturae nostrae nude inspectas, nego.

Instatur. Deus libere gratiam confert, ideoque potest eam non conferre. Atqui data hypothesi actus salutaris non esset possibilis. Ergo saltem tunc praeceptum evaderet impossibile.

Respondeo Deum non posse denegare gratiam in hypothesi praecepti nobis impositi de perficiendis actibus salutaribus. Nec tamen inde consequitur gratiam non dari gratis, etenim non datur intuitu meritorum nostrorum, sed propter gratuitum decretum quo Deus statuit hominem elevare ad ordinem supernaturalem, et praecipere opera salutaria ad ipsum consequendum. Quare necessitas illa consequens decretum Dei, non tollit rationem gratiae, sed dumtaxat praestat ut sit gratia ex gratia. Cf. Kilber, n. 294.

78. Obiicitur 3. Ens intelligens postulat quidem obiective moveri per legis propositionem (quae est gratia externa); non vero subiective per ullum principium additum naturae ipsi. Atqui gratia interna, de qua nos loquimur contra Pelagianos, est principium quoddam subiectivum distinctum a natura,

eique additum. Ergo est aliquid contra naturam entis intelligentis et liberi.

Resp. Dist. mai.: Ens rationale nequit subiective moveri ab alio, si agatur de actibus indeliberatis, nego; si de actibus deliberatis, subd.: motione quae ad unum determinet et libertatem destruat, conc.; motione indifferenti, nego. Contrad. min.: Et ea gratia hominem necessario ad unum determinat, nego; relinquit libertatem intactam, conc.

Actus indeliberati, etiam in ordine naturali, spontanee oriuntur in nobis, neque datur libertas ad illos coercendos ne oriantur; et sic, etiam in ordine naturali, non solum movemur obiective per legis propositionem, sed etiam subiective per illos motus interius excitatos, nostramque libertatem praevertentes. Quod nullo modo est contra libertatem, aut contra rationem entis intelligentis; sed esset in hypothesi quod secundum illos motus necessario nobis agendum esset. Sic ergo gratia requisita ad actum salutarem reponitur in quibusdam motibus indeliberatis supernaturaliter in nobis productis, et subiective nos moventibus, quibus tamen resistere possumus aut obtemperare, ideoque non sunt contra libertatem.

75. Obiicitur 4. Gratia quam postulant Patres contra Pelagianos, ea est per quam remedium affertur concupiscentiae. Atqui gratia eiusmodi non est absolute et physice necessaria, sed tantum medicinalis aut sanans. Ergo necessitas gratiae ad mentem Patrum non est absoluta, sed moralis; neque est necessitas gratiae supernaturalis, sed mere sanantis aut medicinalis.

Resp. dist. mai.: Patres postulant tantum eam gratiam, nego; etiam concedo. Et id patet ex dictis supra n. 74, ubi demonstratum est quomodo ab eis diceretur gratia necessaria ipsis protoparentibus ante peccatum, quae certe non erat medicinalis, sed elevans; imo, docuerunt Patres ipsis quoque Angelis necessariam fuisse gratiam. Recole ibi dicta; ibi enim iam haec difficultas praeoccupata est.

Cur tamen, quaeres, *Patres videntur potissimum locuti de gratia medicinali aut sanante?*

Respondetur in homine post peccatum originale duplicem inveniri difficultatem ad salutariter operandum, aliam physicam, quae oritur ex absoluta improportione naturae ad opera salutaria, aliam vero moralem ex concupiscentia ortam. Quarum utraque ortum habuit ex peccato originali, ut indicatum est, per quod natura nostra est spoliata donis gratuitis et vulnerata in naturalibus per concupiscentiam, quae ante illud peccatum non existebat. Unde patet in ordine historico utramque illam impotentiam esse coniunctam et inseparabilem, et alteram inferri ex altera. Qui ergo agnoscit impotentiam moralem naturae ad operandum bonum morale ipsi conveniens, agnoscit quoque eius impotentiam physicam; et eatenus tantum priore cognita, censeretur negari altera, quatenus explicite negaretur gratiae competere munus reparandi ac restituendi naturam ad illum statum quem perdidimus in Adamo. Atqui Patres hoc munus gratiae non solum non negant, sed contra, illud ex professo ei attribuunt. Dubium ergo esse nequit quin ipsi agnoscant gratiam elevantem praeter eam quae mere sanans est.

Quod si frequentius de gratia medicinali quam de elevante forte loquuntur, id facile ex eo explicatur quod difficultas ad recte operandum, quam experimur, provenit ex concupiscentia eiusque stimulis; illa enim impotentia, quae est physica et absoluta, omnino praeterlabitur conscientiam nostram; neque enim supernaturales actus, qua tales, ullo modo experimur, sicut experimur illam operandi difficultatem ex concupiscentia provenientem.

Uno verbo: Admittimus ac defendimus gratiam, qua natura nostra sanetur simul ac restituatur in illam dignitatem quam habuit in Adamo; quod est admittere gratiam sanantem et elevantem. Atqui Patres defendunt gratiam qua sanetur natura, ac etiam restituatur in illam dignitatem quam habuit ante peccatum. Denz. 130. Ergo idem docemus quod Patres Ecclesiae.

80. Obiicitur 5. Dignitas moralis operum desumenda est ex eo quod ens rationale per actus liberos se legi conformet. Atqui haec libera conformitas cum lege, eadem est in actu

naturali et supernaturali. Ergo uterque actus habent eamdem dignitatem moralem; et hinc nulla est ratio cur requiratur gratia ad elevandam naturam, seu nulla est ratio cur requiratur gratia supernaturalis et elevans.

Respondetur dignitatem moralem non inde tantum desumi, sed etiam praeterea ex eo quod opera fiunt per specialem Spiritus Sancti impulsum. « Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam ». S. Th. 1. 2, q. 114, a. 3. Ergo etsi libertas eodem modo servetur in actu naturali et supernaturali, tamen in priore deest illa proportio cum ultimo fine supernaturali ex defectu principii efficientis; ideoque argumentum non valet. Nota S. Thomam loqui in loco allato de operibus meritoriis iustorum; sed, proportione servata, idem dicendum est de quovis actu salutari; secundum quod ratio cur actus salutaris sit positiva dispositio ad iustificationem, desumenda est non quia venit ex libertate, sed quia est factus per gratiam.

Et sic merito damnata est propositio 13 ex Baianis secundum quam ratio meriti desumenda dicebatur ex conformitate cum lege, non vero ex influxu gratiae (Denz. 1013).

Instabis. Ex dictis sequi videtur excellentiam dignitatis operum supernaturalium et salutarium prae naturalibus non esse ontologicam et physicam, sed tantum moralem. Ergo etiam impotentia naturae ad illa opera erit tantum moralis.

Respondetur ex dictis non sequi id quod obiectio vult, sed sequi omnino contrarium; quia excellentia desumpta ex principio supernaturali, vi cuius opera servent proportionem intrinsecam cum fine ontologice supernaturali et excellentiore, qualis est visio beatifica, est certe excellentia ontologica, et non tantum moralis. Ergo ex influxu gratiae supernaturalis valor operum nostrorum crescit et physice et moraliter. Crescit physice, quia fiunt per auxilium superioris ordinis et quod in sua entitate excellentius est. Crescit moraliter, quia auxilia illa, et opera per ipsa facta, tendunt ad unionem cum Deo sanctitate summa; quod est aliquid morale.

Alia quaedam vide apud S. Thomam, a. 5.

Secunda pars. Eadem necessitate requiritur gratia interna ad ipsum initium fidei.

81. Ponitur haec pars contra Massilienses, qui etiam Semipelagiani dicti sunt, quia sustinuerunt quemdam Pelagianismum diminutum, ut mox videbitur. Vocantur mero Massilienses, quia praecipui defensores huius erroris fuerunt quidam presbyteri et monachi civitatis Massiliae; de quibus hoc ante omnia advertimus, eos fuisse, ut videtur, optime intentionis viros. Imo etiam, de quibusdam eorum constat fuisse viros non minus virtute quam doctrina insignes, ut ait Mazzella, n. 278. Quare cum fautores huius erroris mortui sint priusquam eorum doctrina damnaretur ab Ecclesia, eorum vero discipuli se subiecerint damnationi ac iudicio Ecclesiae, dicendum est certe *doctrinam* Massiliensium fuisse haereticam, sed ipsos Massilienses non fuisse haereticos. Et vide quid de se ipso dicat S. Augustinus in Enchir. Patrist. 1981 (1).

Sed veniamus ad exponendam Massiliensium doctrinam, quae breviter eiusmodi est (cf. M. 33, 1003...; vel. M. 51, 69 sq.):

a) Admittenda est existentia et propagatio peccati originalis; hinc tenenda est distinctio naturae prout a Deo conditae ab initio, et prout vulneratae et spoliatae per peccatum originale.

b) Ad opera salutaria generatim, et speciatim ad fidem, requiritur gratia interna, omnino sicut Ecclesia contra Pelagianos definivit.

c) Ad ipsum tamen initium fidei, non est necessaria gratia interna, sed sufficit gratia externa. Quid est autem illud initium fidei, de quo Semipelagiani loquebantur? Sub hoc nomine intelligebant Massilienses non solum intentionem credendi vel pium credulitatis affectum, sed etiam praeterea de-

(1) Inter Massilienses videtur computandus ipse S. Vincentius Lirinensis. Cf. Commonit. c. 26, ubi videtur negare praedestinationem esse gratuitam; etenim significat eam dari conantibus, pulsantibus. etc. M. L. 50, 674. Vide Schwane, Dogmengesch. tom. 2. pag. 575; et M. 50, 628; Bardenhewer, Patrologie, ed. 2, pag. 459; Kihm, Patrologie, tom. 2, pag. 374, 375; Kirchliches Handlex. 2, 2614.

siderium salutis, orationem et implorationem divinae misericordiae, benignitatis et gratiae. Praecipue quidem videntur nomine initii fidei intellexisse pium affectum credulitatis, seu illam animi affectionem bonam, quae necessaria est ad credendum; cum enim actus fidei non sit necessarius, sed liber, voluntate indigemus ad eum ponendum; et illa voluntatis affectio ad credendum, quae necessaria est ad fidem, ponebatur a Semipelagianis in facultate naturae sine adminiculo necessario gratiae internae; quo sensu dicebant ad initium fidei non requiri gratiam internam. Nec tamen loquebantur de solo pio credulitatis affectu, sed etiam de illis aliis quae enumeravimus.

Quod vero de actu fidei, idem Massilienses de aliis actibus salutaribus praedicabant; ipsum nimirum actum salutarem, quicumque ille sit, sive fidei, sive alius rationis, non esse in potestate naturae; sed utique eius initium aliquod. Et quidem ita ut, post hoc initium, viribus naturae positum, veniret gratiae ut quid debitum conatibus naturae. Quare tandem aliquando ponebant gratiam in potestate naturae, nec poterant negare illud celebre Pelagianorum effatum: Gratiam secundum merita nostra dari.

Hinc ergo ad mentem Massiliensium Deus confert gratiam, volentibus et conantibus secundum naturae vires; hominibus vero otiosis, nihilque agere volentibus, eam denegat. Ut vero ulterius explicarent ac probarent haec omnia ita esse debere, utebantur hac comparatione: Aegrotus nequit sanitatem ipse sibi conferre, sed ad hoc opus est medico, a quo eam accipiat. Sed aegrotus ille, etiamsi nequeat se sanum facere, potest vocare medicum, a quo sanus reddatur. Non obstante vocatione medici per aegrotum, sanitas non debetur aegroto ipsi, sed auxilio medicinae. Sic etiam natura nostra per peccatum originale reddita est infirma; sed tamen potest sanitatem animae desiderare, potest caelestem vocare medicum, seu potest invocare divinum gratiae auxilium; a quo auxilio, non vero ab infirmo homine, pendebit salus animae. Ita ipsi (1).

Diximus supra, Massilienses negasse necessitatem gratiae

(1) Cf. Cassiani Collationes, coll.13, n. 8, 9 (M. 49, 912 sq.).

internae ad initium quorumcumque operum salutarium, praecipue tamen ad initium fidei. Cur vero quaestio praecipue institueretur de initio fidei, ratio facile redditur. Agebatur nimirum de hac re explicanda: cur et quomodo infidelium multi gratiam fidei (et alias subsequentes ad iustificationem obtinendam necessarias), a Deo reciperent; alii vero plurimi relinquerentur in tenebris infidelitatis. Et dicebant huius rei explicationem in hoc esse quaerendam, quod per naturae conatus, et sola gratia externa adiuti, quidam volebant ac desiderabant habere fidem, alii vero nihil agebant, vel etiam auditam fidem respuebant. Quod si haec explicandi ratio relinqueretur, et omnia censerentur tribuenda divinae gratiae, videri Deum acceptorem personarum.

Doctrina catholica admittit posse poni per vires naturae quosdam actus orationis, impetrationis, quosdam fidei ac salutis aeternae conatus; neque impedit quominus admittantur vires physicae in natura ad ponendum fidei actum, data gratia externa revelationis. Sed negat prorsus his conatibus naturae debitam esse gratiam ullo modo et ratione; negat etiam actum fidei positum per naturam cum solo adiutorio gratiae externae, posse quidquam conferre ad salutem (1).

82. Consectaria Semipelagianismi. Ex his inferebant Massilienses perseverantiam finalem et praedestinationem non esse dona Dei gratuita, sed debita conatibus naturae, quibus primo debetur gratia, et consequenter ad gratiam perseverantia finalis ac praedestinatio. Doctrina catholica contra tenet perseverantiam finalem esse magnum Dei donum; praedestinationemque ad gratiam esse omnino gratuitam. Quod vero de

---

(1) De erroribus Massiliensium vide epistolam S. Hilarii Arelat. ad Augustinum (M. 33, 1008 sq.); S. Prosperi ad Augustinum (M. 33, 1002 sq.; vel 51, 67 sq.); eiusdem Prosperi contra Collatorem (M. 45, 1801 sq.; vel 51, 213 sq.). Contra Massilienses ab Augustino scripti sunt libri de praedestinatione Sanctorum et de dono perseverantiae (M. 45, 960 et 988), quod bene advertere oportet ad intelligenda non pauca dicta Augustini.

Quaedam eorum quae diximus habentur in Enchiridio Patristico, n. 1978 sq.: et n. 2021, 2022, 2024, 2025, 2034, 2052, 2053.

praedestinatione ad gratiam, idem ipsum tenendum est de praedestinatione radicali ad gloriam; cum enim gratia sit radix gloriae, si gratia est omnino gratuita, idem dicendum est de praedestinatione ei respondente.

Quid vero si gratia et gloria inspiciantur seorsim, et quaestio sit de praedestinatione ad gloriam non adaequate ut dicunt (secundum quod gratia et gloria simul sumuntur), sed inadaequate; id est, secundum quod gloria aeterna respondet meritis ex gratia acquisitis? Si ita res inspiciatur, omnes theologi catholici iterum admittunt, gloriam *conferri* propter merita gratiae; ideoque in ordine executionis, praedestinatio ad gloriam datur propter merita gratiae. Sed estne idem de ordine intentionis dicendum? Aliis verbis: Praedestinatio ad gloriam sumptam inadaequate, estne decreta a Deo seu intenta ante praevisa quaecumque merita gratiae, an potius est decreta post praevisa merita gratiae? In hac quaestione non sunt concordes catholici doctores. Quidam sustinent ordinem intentionis et executionis in hac materia se habere eadem ratione; et sicut Deus de facto et in ordine executionis confert gloriam propter merita gratiae, sic etiam dicunt in ordine intentionis gloriam aeternam esse a Deo intentam seu decretam post praevisa merita gratiae. Alii vero aliud sustinent, et dicunt gloriam conferri quidem propter merita gratiae; esse tamen a Deo intentam et decretam ante quaecumque praevisa merita gratiae. Et hoc quantum attinet ad differentiam opinionum inter catholicos; qui unanimiter, quod bene intelligatur oportet, asserunt praedestinationem ad gloriam radicaliter et adaequate esse omnino gratuitam, neque ullo modo debitam meritis naturae, ut contendebant Massilienses.

Contra doctrinam de praedestinatione ex meritis naturae, opponebant catholici Massiliensibus exemplum puerorum qui moriuntur sine baptismo, et puerorum qui suscepto baptismo moriuntur ante adeptum usum rationis; quorum priores damnantur sine ullis propriis demeritis, contra vero alii posteriores salvantur sine ullis meritis propriis. Cui difficultati respondebant Semipelagiani ex divina praescientia futuribilium, seu futurorum contingentium, quae scilicet numquam futura *erunt*, sed *essent* futura si haec vel alia poneretur con-

ditio. Nimirum, dicebant Massilienses, Deus negat gratiam baptismi, et gloriam inde sequentem, illis pueris quorum mala opera futuribilia praescierat per scientiam conditionalium; sicut e converso Deus donavit gratiam baptismi et gloriam eis pueris qui moriuntur post acceptum baptismum et ante adeptum usum rationis, quia praeviderat eorum bona opera naturalia futuribilia. Similiter quoque de adultis sentiebant, eis praedicari fidem quorum futurum consensum praevidit Deus, reliquis vero non praedicari.

Admittebant nempe Semipelagiani scientiam mediam; in quo tamen non erant haeretici, sed in explicando usu quem de tali scientia Deum facere perhibebant. Cf. Nat. Alex.; hist. eccle. saec. 5, cap. 3, a. 8.

83. Nota bene. Inter propositiones quas Ecclesia contra Iansenium et Iansenistas damnavit, propositio 4 ita se habet: « Semipelagiani admittebant praevenientis gratiae necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant haeretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset voluntas humana resistere et obtemperare .» (Enchir. Denz. 1095). Quae propositio declarata et damnata fuit ut falsa et haeretica; falsa ex parte historica, quatenus affirmat Semipelagianos admisisse gratiae interioris necessitatem etiam ad initium fidei, quod historice falsum est; haeretica vero ex parte theologica, quatenus ait interiori gratiae non posse resisti.

Quibus positis, non intelligitur quomodo theologi quidam thomistae affirmare possint rem esse in opinione positam, utrum Semipelagiani admiserint necne interioris gratiae necessitatem; hoc enim inter opiniones non potest poni, postquam Ecclesia illud decrevit et sancivit ut falsum secundum nuper dicta. Attamen Billuart (dissert 1. praeambula, art. 2, paragr. 2) opinative loquitur; similiter etiam Salmantiscenses (de gratia, d. 1, n. 199). Ut vero solvant argumentum quod ex damnatione praedictae propositionis deducitur, exceptiones quasdam eidem curant apponere.

Sed has exceptiones nullius esse valoris optime ostendit Natalis Alexander in hist. eccl. saec. 5, dissert. 4; cuius verba hic placet transcribere, etsi longiora sint. « Inanis porro exceptio

est, inquit, qua recentiores quidam hanc censuram (propositionis 4 Iansenii) eludunt: primam scilicet istius propositionis partem esse quaestionem facti, quae proprie fidem non spectat. Haec, inquam, inanis est exceptio: ita enim quaestio haec, quod de initio fidei senserint Semipelagiani, est facti, ut ius involvat in propositione damnata, cuius duae partes sic coniunctae sunt, ut altera, quae est facti, semel posita, sequatur et altera, quae iuris est. Si quis enimvero dicat, Semipelagianos gratiae interioris praevenientis necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei admississe, nec in eo constituendam ipsorum haeresim, quod eam negaverint, sequitur in eo tantum illos fuisse haereticos quod modum, quo gratia voluntatem ad agendum permovet, non probe caperent, nullam gratiam per se efficacem ad credendum necessariam esse rati, et generatim tantum illam, versatilem, et cuius efficacia ex consensu voluntatis tota pendeat (qualem theologi quidam recentiores propugnant) admitterent. Quod si ita est, sequitur in eo haereticos fuisse Semipelagianos quod assererent, gratiam illam, quam admittebant, talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare, quae est secunda pars propositionis damnatae, in quam cadit nota haeresis ».

« Aeque inanis est exceptio altera, qua censuram illius propositionis iansenianae quidam explicant: eam scilicet iure meritoque damnatam, quia indefinita est, et de Semipelagianis omnibus loquitur, cum tamen aliqui gratiae interioris praevenientis necessitatem ad initium fidei non admiserint. Haec, inquam, exceptio nullius est momenti. Nam haec propositio in sensu Iansenii damnata est, qui duos Semipelagianorum ordines distinguit, et de altero solum asserit, ipsos gratiae interioris praevenientis necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, admississe. Praeterea, sensus Innocentianae constitutionis quoad secundam partem est, nullos Semipelagianos in eo haereticos fuisse, quod gratiam talem esse vellent, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare. Sensus igitur illius quoad priorem partem est, nullos Semipelagianos gratiae interioris praevenientis necessitatem ad initium fidei admississe. Unum enim sequitur necessario ex altero, ut mox ostendimus ».

« Firmior non est aliorum responsio, dicentium, primam illam iansenianae propositionis partem fuisse merito damnatam, quamvis Semipelagiani gratiam interiorem ad initium fidei admiserint; quia gratiam proprie et vere praevenientem non admittebant. Gratia enim ad nutum voluntatis sese accommodans et ipsi serviens, qualis est gratia Semipelagiana, illam reipsa non praevenit. Sed istius responsionis vanitas inde elucescit, quod Semipelagianos hoc sensu negasse gratiam praevenientem non pronuntiaverit Innocentius X quod gratiam per se efficacem negarent; cum potius in eo non fuisse haereticos asserat, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare, id est consensu suo vel dissensu. effiacacem vel inefficacem reddere ».

Et vide etiam Mendive, de gratia, pag. 3 sq.; ubi optime haec quaestio tractatur. Vide quoque Scheeben, Dogmatik, lib. 6, n. 226; Ianssens, de gratia, pag. 167.

84. Censura. Propositio est de fide definita (Denz. 176 ad 180; 191 et 200. Vide etiam Trid. (Denz. 797).

85. Probatur thesis. — Dicitur Ioann. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere.* Cum haec verba sumenda sint de ordine gratiae, ut in priore parte ostendimus, sequitur ex eis nihil posse a nobis fieri in ordine gratiae. Atqui si initium operis salutaris esset a nobis, et quidem ita ut huic initio posito per vires naturae, cetera essent debita, homo multum posset in ordine gratiae; immo posset totum. Ergo doctrina affirmans initum fidei et cuiuscumque operis salutaris esse in homine contradicit praedictis verbis Scripturae. Cf. de praed. Sanct., cap. 2. n. 3 (Enchir. Patrist., n. 1978).

Et simili ratione possemus argumentari ex aliis plurimis locis. Sic dicitur 2 Cor. 3, 5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Rom. 11, 35: *Quis prior dedit illi et retribuetur ei?* Tandem 1 Cor. 5, 7: « *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* » Ex quibus sequitur in negotio salutis primas partes non esse homini tribuendas, sed Deo. Atqui

contrarium sequitur ex doctrina semipelagianorum. Ergo ea componi nequit cum doctrina Scripturae.

Ad illud testimonium ex 1 Cor. 4, 7: « *Quis te discernit?* notandum est ea verba etiam de ordine naturali valere; sed ad eum solum restringi non posse. Cf. Corluy, tom. 2, pag. 272; Prat, tom. 1, pag. 135, 136; Palmieri, pag. 119. « Propositio haec ut sonat universaliter est accipienda et proportionaliter distribuenda. Quemadmodum enim nihil naturae sine Deo principio naturali, ita nihil gratiae sine eo ut principio gratiae facere possumus ». Billot, pag. 91.

86. Ad Patres quod attinet, quoniam sunt nonnulla eorum testimonia, quae omnino semipelagianismum sapere videntur, oportet in antecessum quaedam clara eorum documenta afferre ex quibus cetera explicari possint. Saltem inde patebit quomodo in Ecclesia Dei semper viguerit recta doctrina, etiamsi forte quidam Patrum minus accurate locuti sint.

Primum omnium afferimus auctoritatem S. Augustini; qui, collectis veterum Patrum multis testimoniis, ita concludit in lib. de dono perseverantiae, c. 19, n. 50 (M. 45, 1025): « Isti tales tantique doctores (Cyprianus, Ambr., Greg. Naz.) dicentes non esse aliquid, de quo tamquam de nostro, quod nobis Deus non dederit, gloriemur, nec ipsum cor nostrum et cogitationes nostras in potestate nostra esse, et totum dantes Deo, atque ab ipso nos accipere confitentes, ut permansuri convertamur ad eum...: haec utique gratiae Dei tribuunt, Dei munera agnoscunt, ab ipso nobis, non a nobis esse testantur ». Quandoquidem nemo Augustino melius cognoverat doctrinas pelagianorum et semipelagianorum, nemo quoque eo melius nos docere potest quaenam fuerit in hoc puncto Patrum doctrina; eo vel magis quod ipse de se fateatur (De praed. Sanct., 3. 7, M. 44, 964), aliquando in hac re quibusdam deceptionibus subiectum fuisse. Cum ergo ipse afferat in loco citato testimonia Cypriani, Ambrosii, aliorumque Patrum, hoc unicum documentum multis aequivalere manifestum est.

Quod attinet ad S. Chrysostomum, sunt qui dicant ipsum proposuisse doctrinas semipelagianas; quod tamen admitti non posse nunc ostendendum est.

Negari certe non potest, quasdam apud eum locutiones inveniri, quae occasionem praebere possunt ad dicendum ipsum in hac re errasse. Sic ait in Genesim homil., 25. 7 (M. 53, 228): « Expectat Deus occasiones ex nobis, ut multam exhibeat liberalitatem. Itaque ne propter desidiam privemus nos illis donis, sed festinemus et urgeamus ut principium apprehendamus et viam quae ad virtutem inducit, ut superno adiuti subsidio, etiam ad finem pervenire valeamus. Neque enim possibile est bonum aliquod nos recte agere non adiutos superna gratia ». Et in epist. ad Hebr. homil. 12, 3 (M. 63, 99): « In Dei quidem potestate sunt omnia, sed non ita ut laedatur nostrum liberum arbitrium. Est ergo in nostra et in eius potestate; *oportet enim nos primum bona eligere,* et, cum elegerimus, tunc affert quae sua sunt. Non praevenit nostras voluntates, ne perdat nostrum liberum arbitrium... *Nostrum quidem est praeeligere et velle,* Dei autem est perficere et ad finem deducere ».

Sed sunt alia loca, in quibus Chrysostomus primas partes manifeste vindicat gratiae Dei. Sic explicans illa verba: *Gratia estis salvati per fidem*, ita scribit: « Ne rursus libertas vitiaretur arbitrii, quae in nostra potestate sita sunt posuit, itemque tumorem sustulit, dicens: et hoc non ex vobis. Ne fides quidem, inquit, est ex nobis: nam si non venisset, si non vocasset, quomodo potuissemus credere? » (M. 62, 33).

Et in illa verba: *Quid habes quod non accepisti:* ita habet: « Sed esto sis laudandus et certe habeas gratiam; sed neque sic oportet superbia efferri, quippe qui non ex te habes, sed a Deo accepisti... Igitur quod accepisti habes, neque hoc tantum et illud, sed quod habes... Quid igitur habes quod acceptum non habeas? Num igitur per te recte operatus es? Non sane, sed accepisti; et idcirco magni te facis? » (M. 61, 97).

Et homil 69 in Mt., n. 2 (M. 58, 650): « Vocatio quidem et purificatio ex gratia sunt; vocatum autem et puris indutum vestibus manere, et haec servare, id ex vocatorum studio proficiscitur. Vocamur autem non ex merito, sed ex gratia ». Vide alia, si placet, apud Ripalda, de ente supern., disp. 17, n. 45, 46; Lahousse, n. 19; Pesch, n. 99; Palmieri, pag. 294.

Ut autem haec testimonia, quae apparenter sibi contradicunt, recte possimus componere, advertendum est duplex esse genus actuum nostrorum, quorum alii sunt indeliberati, alii vero deliberati. Unde etiam duplex initium considerandum est actuum nostrorum, initium scilicet actuum deliberatorum et indeliberatorum. Nunc autem : id quod est initium actuum indeliberatorum, est simpliciter primum ; sed et aliud initium (actuum scilicet deliberatorum) est in suo ordine primum. Iamvero affirmamus quod, cum Chrysostomus loquitur de initio ponendo in operibus nostris, loquitur de actibus deliberatis.

Ratio autem ita ipsum interpretandi haec est, quia ex una parte affirmat *nihil boni* esse a nobis, sed *totum* esse Deo assignandum ; quod valet de actibus indeliberatis, quippe in quibus non intervenit libertas nostra, ideoque dicuntur fieri in nobis sine nobis. Unde in his actibus initium nullo modo est a nobis, sed a Deo. Si vero loquamur de actibus deliberatis, res paulo aliter se habet, etenim in his actibus a nobis pendet qnod deliberate ponantur et libere. Etsi enim in actum liberum concurrat tum voluntas nostra, tum Deus, « quod determinate exeat (voluntas) in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate » (S. Th. in 2, d. 39, q. 1, a. 1); et « determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis » (de pot. q. 3, a. 7, ad. 13). Cum praeterea per actus liberos una cum gratia elicitos, nos disponamus ad ulteriorem gratiam habendam, primus ille consensus liber habet rationem initii relate ad subsequentem ; quod initium potest dici esse a nobis, quatenus a nobis pendet actus *qua liber est*.

Quibus positis, optime explicatur cur dicat Chrysostomus quod Deus « expectat occasiones ex nobis ut multam exhibeat liberalitatem ». Expectat nimirum ut consentiamus primae gratiae, ad hoc ut nobis concedat ulteriorem gratiam. Explicatur etiam cur dicat quod « non praevenit nostras voluntates ». Nempe, ut ipse S. Doctor explicat, ne perdat nostrum liberum arbitrium. Unde etiam manifeste patet ipsum loqui de actibus deliberatis ; quos Deus a nobis expectat, ut concedat ulteriores gratias.

Ceterum, quod initium fidei et salutis secundum doctrinam Chrysostomi non sit a nobis, sed a Deo, clarissime eruitur ex eis quae habet de vocatione ad fidem; quam vocationem ponit gratis omnino fieri, nec deberi meritis nostris (cf. testimonium ex homilia 69 in Mt.). Si ergo ad fidem vocamur non ex meritis, sed ex gratia, initium fidei, quod in praedicta vocatione reponitur, non est nostrum secundum Chrysostomum, sed debetur divinae gratiae vocanti nos.

Quod vero de Chrysostomo, idem dicendum est de aliis quibusdam Patribus, quorum testimonia breviter in difficultatibus expendemus (1).

87. Ratio theologica sic potest proponi: Initium fidei, quale a semipelagianis ponebatur, est vere actus salutaris. Atqui ad omnes actus salutares requiritur gratia. Ergo et ad initium fidei. Maior probatur ex eo quod illi initio dicebatur deberi subsequens gratia ad fidem et alia opera salutaria ponenda; quod nequit admitti nisi eiusmodi initium dicatur pertinere ad ordinem actuum salutarium. Quod si dicas illud initium fidei non esse actum salutarem, tunc dico impossibile esse ut illi debeatur gratia ad supernaturalem fidei actum eliciendum; si enim non est salutare, est actus mere naturalis. Atqui fieri nequit ut naturale dicat ordinem ad supernaturale, illudque exigat. Ergo si illud initium fidei non est actus salutaris, impossibile est ut propter illud gratia necessario concedenda sit.

Praeterea semipelagiani incidunt clare et manifeste in pelagianismum; quia si initium est a nobis, et reliqua debentur initiis; ergo omnia a nobis pendent; et sic dicendum esset cum pelagianis gratiam secundum merita nostra dari.

---

(1) Vide dicenda in obiectione prima; unde patet initium salutis a tridentino statui in vocatione ad fidem. Quicumque ergo fateatur nos ad fidem gratuito vocari, a semipelagianismo alienus est. Sed iam vidimus quomodo Chrysostomus asserat nos gratis omnino vocari ad fidem. Non ergo admitti debet quod quidam concedunt (ut Molina et Vazquez, apud Beraza, n. 203) Chrysostomum errasse in hac materia. Vide Cornely ad Rom., 8, 28 (pag. 446 in nota), ubi aliam quoque addit explicationem de Chrysostomo aliisque Patribus graecis.

88. Obiicitur 1. Scriptura saepe sic loquitur, ut initium salutis dicat nobis esse tribuendum. Sic Prov. 16, 1: *Hominis est praeparare animam, et Domini gubernare linguam.* Et ib. v. 9: *Cor hominis disponit viam suam, sed Domini est dirigere gressus eius.* Et Zach. 1, 3: *Convertimini ad me et ego convertar ad vos.* Mt. 7, 7: *Petite et dabitur vobis; quaerite et invenietis; pulsate et aperietur vobis.* Ergo thesis nostra videtur contradicere Sacrae Scripturae.

Resp. distinguendo sensum testimoniorum quae obiiciuntur hoc modo: Hominis est praeparare animam, converti ad Deum, petere et pulsare ut ei detur quod petit etc., quatenus conversio ad Deum facienda est per liberum arbitrium, conc.; quatenus liberum arbitrium posset converti ad Deum, Deo ipsum non convertente, nego. « Ad primum ergo dicendum, ait S. Thomas (a. 6), quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad Se convertente, secundum illud Hieremiae 31, 18: Converte nos Domine ad te, et convertemur ». Et vide ibidem ad 4.

Duplex ergo testimoniorum genus invenitur in Scripturis. Primum genus est illud in quo bona nostra opera totaliter Deo tribuuntur, quatenus in ordine salutis nihil possumus nisi Deus praeveniat nostras voluntates per gratiam; quo sensu dicitur quod *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (Philipp. 2, 13); *Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam* (Psalm. 50, 17); *Converte nos Domine ad te et convertemur.* Aliud vero est locorum, in quibus, ut ait Trid., libertatis nostrae admonemur, quatenus actus salutaris non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate, ut nuper audivimus a S. Thoma. Unde cum Concilium Trid. explicat praeparationem adultorum ad obtinendam iustificationem, haec habet (cap. 5, sess. 6; Denz. 797):

« Declarat praeterea (sancta Synodus) ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Iesum Christum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam

ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur; ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in Sacris Litteris cum dicitur: *Convertimini ad me et ego convertar ad vos*, libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: *Converte nos Domine ad te et convertemur*, Dei nos gratia praeveniri confitemur ».

Instatur. Rom. 7, 8 dicitur: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* Ex quo testimonio argumentabantur semipelagiani ad ostendendum quomodo primordia salutis in bona voluntate nostra ponenda sint, quamvis consummatio et perfectio sit a gratia (apud Cornely, in h. l, pag. 383).

Respondetur secundum Apostolum ad Philipp. 2, 13 Deum esse qui qui operatur in nobis *velle* et perficere pro bona voluntate, id est, pro Sua in nos benevolentia. Unde verba obiecta nequeunt habere sensum a Massiliensibus intentum. Apparens autem eontradictio inter utrumque Apostoli testimonium facile solvitur, si observemus in epistola ad Rom. 7 sermonem esse de impossibilitate morali ad observandam legem naturalem quoad substantiam; unde verba obiecta sic explicanda sunt: Vellem equidem legem implere; sed concupiscentiae vinculis impeditus, sine Dei gratia illud bonum quod vellem, non facio. « In tota nostra pericope (Rom. 7, 18) de actibus ordinis *naturalis* ac de sterilibus velleitatibus boni *naturalis* Apostolum agere ostendimus; in epistola ad Philippenses autem de completis voluntatis actibus *supernaturalibus* et de similibus operibus loquitur, ita ut nulla inter duas sententias sit pugna ». Cornely, ad Rom., pag. 383.

89. Obiicitur 2. In parabola talentorum (Mt. 26) dicitur Deus alii dedisse decem talenta, alii quinque etc., *unicuique secundum propriam virtutem.* Unde ita obiicitur: Talenta significant ibi dona gratiae. Atqui ea dicuntur esse data a Deo secundum propriam virtutem, quo nomine venit natura. Ergo

dona gratiae distribuit Deus secundum praeparationem naturae.

Resp. 1) dist. mai.: talenta significant dona gratiae sanctificantis, quae dantur secundum praeparationem naturae adiutae per gratias actuales, conc.; significant dona gratiae quae dentur secundum praeparationem naturae sine ulla gratia, nego. Sic S. Th. in 2. 2, q. 24, a. 3 ad 1: « Dicendum, inquit, quod illa virtus secundum quam sua dona dat Deus unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem ».

Resp. 2) cum eodem S. Thoma in 1, q. 62, a. 6 « quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum et perfectio beatitudinis ». Non quidem eo sensu quod gratia respondeat meritis naturae, sed quatenus ad suavitatem divinae providentiae spectat, ut dona gratiae distribuat accommodate ad naturalem uniuscuiusque conditionem et capacitatem. Sic etiam in praesenti dici possunt illa talenta, seu dona gratiae, distributa esse unicuique secundum propriam virtutem; id est, secundum quod patiebatur uniuscuiusque conditio, non vero secundum merita viribus naturae contracta.

Responderi 3) posset cum aliis, verba illa: *secundum propriam virtutem:* pertinere ad emblema seu ornamentum parabolae, non vero ad substautiam eius. Nam in parabolis duplex elementum distingui debet: primum est pars symbolica, in qua sub aliqua figura proponitur narratio vel historia quaedam; alterum est res ipsa per illud symbolum significata. Iamvero, dicunt, non opus est ut transferatur ad rem significatam quidquid in symbolo continetur, sed possunt quaedam in symbolo contineri quae spectent ad merum ornamentum. Quaenam vero ex symbolo ad rem significatam trasferri oporteat, ex fine parabolae dimetiendum relinquitur; qui finis in nostro casu alius non est nisi excitare vigilantiam nostram, ut, si volumus a Deo retributionem accipere, bonis ab eo acceptis recte utamur.

Hoc unum igitur ad rem significandam transferendum est, quod, sicut ille dominus, de quo in parabola, dedit servis suis mercedem aptam uniuscuiusque labori, sic et Christus in fine saeculorum adveniens nobis daturus est praemium respondens usui quem de bonis ab eo acceptis fecerimus. Quod ergo additur de talentis unicuique datis *secundum propriam virtutem*, est merum parabolae ornamentum, quo indicatur communis modus agendi quo homines in huiusmodi rebus uti solent. Et hoc confirmatur ex eo quod Luc. 19, 11 sq., et Marc. 13 34 mentio fit de hac eadem parabola, sed non de talentis unicuique datis *secundum propriam virtutem*. Cf. Ripalda, de ente, d. 17, sect. 8; Palmieri, pag. 274; Fonck, Die Parabeln des Herrn, ed. 2, pag. 592.

90. Obiicitur 3. Sancti Patres saepe affirmant voluntatem nostram prius incipere quam Deus gratiam conferat. Ergo videntur negasse thesim nostram.

Respondetur initium boni operis eo sensu dici posse a nobis, quatenus agitur de actu libero ac deliberato; qui, qua liber, non est ab alio determinante, sed a voluntate, ut superius diximus, n. 86.

Et de Chrysostomo quidem sufficiant quae ibidem prolata sunt. Quibus addimus in decreto Gelasii (Denz. 164) opera Chrysostomi laudari, reprobari autem ea qua sunt Fausti Regiensis, qui doctrinis semipelagianis imbutus fuit. Ergo signum est doctrinam Chrysostomi in antiquitate habitam esse ut contrariam doctrinis semipelagianorum.

Praeter Chrysostomum *obiiciuntur insuper quaedam ex S. Hilario Pict. et Optato Milevitano*. Quorum prior haec habet: « Est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit: Deus incipienti incrementum dabit ». In Psal. 118, 14 (M. 9, 598). Et Optatus Milevitanus: « Est enim, inquit, christiani hominis quod bonum est velle, et in eo quod bene voluerit currere; sed homini non est datum perficere ». De schismate donatistarum, lib. 2, cap. 20 (M. 11, 974).

Sed testimonium S. Hilarii nullam continet difficultatem, si attendatur ipsum loqui de actu libero; in quo initium po-

test dici esse a nobis, quatenus liberi sumus ad consentiendum; ita ut consentientibus nobis, per gratiam Dei praeventis, Deus conferat incrementum. Ceterum S. Hilarius explicite affirmat ipsum munus orationis a Deo esse; quod evertit doctrinam semipelagianam. « Salus enim nostra, inquit, ex misericordia Dei est, et bonitatis suae hoc munus in nobis est: et inde coepit oratio, unde et salus inchoat deprecantis ». (M. 9, 543; in psalm. 118, 41). Ad testimonium S. Optati respondetur ipsum loqui in dicto loco de perfectione consummata, quam negat esse nobis propriam in hac vita, quamvis ad eam voluntate per gratiam Dei roborata conari possimus. Sermo igitur non est de prima gratia, nec de initio salutis, sed de homine iam Christi fidem habente, qui perfectus esse vult cum adiutorio gratiae.

91. Obiicitur 4. Si Deus nullo modo respicit ad opera naturae in distributione gratiae, dicendus est personarum acceptor. Sed hoc de Deo dici nequit. Ergo.

Respondeo negandam esse maiorem; quia ubi nulla intervenit iustitia, sed mera liberalitas, locus non est personarum acceptioni. Deus autem ex mera liberalitate dat gratiam cui vult, et in ea mensura quae Sibi placet. Ergo ibi non est locus acceptioni personarum. « Dicendum quod duplex est datio; una quidem pertinet ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur, et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur; et talis est collatio munerum gratiae, per quam peccatores assumuntur a Deo, et in hac donatione non habet locus personarum acceptio, quia quilibet absque iniustitia potest de suo dare quantum vult, et cui vult ». 2. 2, q. 63. a. 1, ad 3. Et vide Toledo in comment. ad h. l.

92. Obiicitur 5. *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.* Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur in nostra potestate constitutum ut nos ad gratiam praeparemus.

Resp. dist. mai.: Deus non denegat gratiam facienti quod est in se per vires gratiae, conc.; per vires naturae, subd.:

quatenus homo per vires naturae possit se praeparare ad gratiam positive, nego; negative, conc.

Adverto responsionem S. Thomae (hic a. 6 ad 2; et q. 112, a. 3) eam esse, ut dicat gratiam non denegari homini facienti quod est in se per vires gratiae, seu homini praeparato per gratiam. Responsio vero nostra, quamvis non contradicat eis quae ait S. Thomas locis citatis, aliquid tamen addit, quod putamus esse omnino conforme aliis doctrinae capitibus ab ipso S. Thoma traditis in aliis locis.

Cum vero ad rectam intelligentiam eorum quae diximus in responsione nostra non pauca praesupponantur de quibus nondum locuti sumus, ad quaestionem plene solvendam sequentem statuimus propositionem.

Propositio 6. Quamvis tenendum sit gratiam Dei esse prorsus gratuitam, censemus tamen axioma illud theologorum: *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam:* **posse intelligi sine ulla pelagianismi aut semipelagianismi nota, non solum de faciente quod est in se per gratiam supernaturalem; sed etiam de faciente quod est in se per vires naturae, gratiis tantum medicinalibus adiutae. 1. 2, q. 89, a. 6; de ver. q. 14, a. 11, ad 1; 3 contr. gent. cap. 159.**

93. Prima pars. De gratuitate gratiae. Post ea quae contra pelagianos et semipelagianos in praecedentibus dicta sunt, haec prima pars nullam iam fere continet difficultatem, neque aliud restat nisi ut termini quidam explicentur.

Gratiam esse gratuitam idem significat atque eam non deberi ulla ratione meritis naturae. Dicitur autem meritum opus aliquod bonum positum in obsequium alterius ac retributione dignum.

Dividitur meritum in meritum de condigno et de congruo. Meritum condignum, sive de condigno, illud appellatur cuius valor, secundum rei aestimationem moralem, est aequalis praemio repenso. Ratio meriti stricte loquendo convenit tantum huic merito, quod dicitur condignum aut de condi-

gno. Sed tamen, ut innuimus, praeter hoc meritum proprie dictum, admittitur generatim aliud quod de congruo vocant; estque illud cuius valor non est aequalis praemio, « sed tamen huiusmodi est, ait Palmieri, ut allicere possit animum benevolum alterius ad conferendum praemium, propter perfectionem operis in eo sitam, quod nempe actus sit honestus in eodem ordine existens in quo est praemium, et quaedam veluti inchoatio eius... Liquet meritum condignum et congruum non convenire univoce, sed analogice; nam condignum par est exigendo praemio, congruum non ita, nisi exigentia impropria: differunt ergo in modo quo referuntur ad praemium, quae relatio est essentialis merito; non ergo univoce, sed analogice tantum possunt convenire ». Palmieri, pag. 269.

His positis patet gratiam esse prorsus gratuitam, ita ut nullo merito possimus eam mereri, si attendantur solae vires naturae. Ratio est quia gratia pertinet ad ordinem supernaturalem. Atqui nulla est proportio naturae ad supernaturale. Ergo opera naturae nequeunt habere talem valorem, cui de condigno debeatur gratia, quae esset praemium supernaturale. Argumentum valet praecipue ad negandum operibus naturae quodvis meritum praesertim de condigno; sed etiam extenditur ad excludendum meritum congruum; quippe in quo, etsi non adsit aequalitas cum valore praemii, adest tamen quaedam inchoatio, ut ita dicam, aequalitatis; secundum quod opus, cui attribuitur meritum de congruo, pertinet ad illum ordinem in quo est praemium. Iamvero ex dictis contra semipelagianos patet nullam esse in natura inchoationem, nullumque initium in ordine ad supernaturale. Ergo nec meritum de congruo. Cf. q. 112, a. 1. Et recole argumenta Scripturae contra semipelagianos, n. 85.

Nec mirum est quaestionem de gratuitate gratiae eisdem argumentis absolvi quibus probavimus eiusdem necessitatem. Nam etsi aliud sit gratiam esse necessariam, aliud vero eam esse gratuitam, utraque tamen quaestio est inter se intime connexa, et ex eisdem principiis determinanda ac solvenda. Qui enim negat gratiam esse necessariam ad opus salutare, eo ipso ponit naturam nostram esse sufficientem ad tale opus. Ergo nulla alia re indigemus in hac doctrina praeter naturam.

nostram, quae suis viribus comparabit sibi quaecumque necessaria sint ad operationem salutarem. Quare, si forte auxilium aliquod necessarium dicitur, illud nequit vocari gratuitum, sed debitum naturae nostrae eiusque viribus. Unde negatio necessitatis gratiae secum fert negationem gratuitatis, et vicissim. Cf. Palmieri, pag. 146, 147.

Nota bene. Cum ratio meriti propriissime loquendo non conveniat nisi merito de condigno, in proponenda censura non eodem modo loquuntur in hoc puncto omnes auctores. Et primo quidem, omnes censent velut haereticam illam doctrinam quae operibus naturae tribuit meritum de condigno in ordine ad lucrandam gratiam.

Quoad meritum de congruo, quidam auctores existimant non posse haberi ut haereticam sententiam quae operibus naturae tribuit meritum de congruo; dicunt enim haeresim semipelagianorum in eo fuisse positam quod affirmaret meritum non solum de congruo, sed etiam de condigno. Quae tamen sententia sustineri non posse videtur; quia praecise videntur semipelagiani admisisse tantum meritum de congruo, neque defendisse meritum de condigno. Sic Cassianus (apud Mazzella, n. 761): « Dicimus, inquit, secundum Salvatoris sententiam dari quidem petentibus et aperire volentibus, et a quaerentibus inveniri; sed petitionem, inquisitionem ac pulsationem nostram non esse *condignam*, nisi misericordia Dei id quod petimus dederit ». Vide etiam Ripalda, disp. 17, n. 4 et 56; ubi cum multis auctoribus censet errorem semipelagianorum in eo fuisse, quod operibus naturae tribueretur meritum de congruo. Vide tamen Mendive, n. 123; van der Meersch, n. 163; Lahousse, n. 135; van Noort, n. 79 sq. (1).

94. Quid de impetratione et dispositione positiva.

Dispositio in genere dici potest, habitudo materiae seu subiecti ad aliquam formam. Dispositio negativa (de qua nunc

(1) Dom. Soto ait quosdam catholicos sustinuisse meritum de congruo (de nat. et gra. lib. 2, cap. 4); ut Scotum, aliosque veteres scholasticos. Quorum doctrinam ipse Soto optime refutat, eos tamen a pelagianismo excusat, dicens « sanam orthodoxamque illis infuisse mentem ». Cf. n. 104.

non agimus, acturi in parte secunda), consistit in remotione impedimentorum ad ingressum formae. Dispositio autem positiva, quam nunc consideramus, consistit in tali actuatione subiecti, per quam ipsum appellat formam, eamque proxime aut saltem remote exigit. Quare inter dispositionem positivam et formam adest aliquis nexus intrinsecus.

Quidam auctores dicunt dispositionem positivam nihil differre a merito de congruo; cum enim loquamur de actibus moralibus et liberis, dispositio positiva reducenda videtur ad aptitudinem operum nostrorum, per quam idonei reddimur ad gratiam, quae est forma de qua agitur. Hinc ergo ad dispositionem positivam moralem (de qua agimus, non de dispositione physica) requiritur, ut Deus intuitu illius moveatur ad conferendum donum supernaturale gratiae. Atqui opus morale cuius intuitu movetur Deus ad conferendum donum supernaturale, de congruo meritorium est; nam absque operis congruitate cum dono supernaturali non potest tale opus movere voluntatem divinam ad illud elargiendum supposito operanti. Videntur ergo in re praesenti idem esse meritum de congruo et dispositio positiva. Sic Suarez apud Mazzella, n. 762.

Sed alii melius distinguunt inter dispositionem positivam et meritum de congruo; quia dispositio positiva praescindit a ratione obsequii, quam contra includit meritum de congruo. Hinc meritum de congruo movet ad praemium intuitu obsequii, cum in dispositione positiva nullum importetur obsequium, sed mere attendatur ordo ad ipsum subiectum quod est ea ornatum. Praeterea, meritum respicit bonum quod tribui potest tum ipsi benemerenti, tum etiam alteri cuidam tertio; sed dispositio spectat solum subiectum ipsum quod dicitur dispositum; quod enim alius a me sit dispositus, nullo modo importat dispositionem in me; sicut e converso quod alius mereatur aliquid, potest esse ratio illud mihi reddendi, possumus enim etiam aliis mereri. Cf. Ripalda disp. 18, n. 3.

Quibus positis, facile patet hominem non posse suis viribus disponi ad gratiam dispositione positiva. Quia « dispositio positiva ad formam ita ornat subiectum, ut cum ea natura-

liter connectatur sive ratione sui, sive ratione ipsius formae. Atqui opera naturalia non connectuntur cum gratiae ratione sui ipsorum, quia supernaturalia sunt supra omnem exigentiam naturae; neque ratione ipsius gratiae; quia si haec determinatam quamdam dispositionem naturalem in subiecto postularet, non posset ordinarie nisi dispositis conferri, misericordia autem Dei etiam maxime indispositis gratiam dat, iuxta illud Isaiae (65,1): *Invenerunt qui non quaesierunt me*». Mendive, n. 129; et vide S. Thomam, in q. 112, a. 2. Praeterea in hanc rem afferri possunt quaecumque dicta sunt contra semipelagianos et pelagianos de inutilitate naturae nostrae ad perficienda vel incipienda opera salutaria.

Et doctrina haec habenda est saltem ut theologice certa. Si qui ergo antiqui Scholastici aliud docuisse dicuntur, nec possint recte explicari, omnino derelinquendi sunt (1).

Quod impetrationem advertendum est eam distingui tum a merito de congruo, tum a dispositione positiva. Quia in merito de congruo et dispositione positiva semper habetur aliquid in actu primo existens, quod aliqua ratione servat proportionem et exigentiam relate ad illud donum quod datur vi meriti et dispositionis. Sed in simplici impetratione nihil aliud habetur praeter humilem propriae miseriae professionem ac subiectionem, simul cum deprecatione divini auxilii ac potestatis. Quaeritur ergo utrum homo possit impetrare gratiam, impetratione sic accepta ut modo exposuimus.

Dixi: impetratione sic accepta ut modo exposuimus: quia impetratio vel oratio potest considerari ut opus quoddam bonum quo obsequium Deo praestamus; quo sensu confundi potest cum operibus meritoriis, et sic quaestio de impetratione reduceretur ad quaestionem de merito iam superius expositam.

Sed si distinguamus in impetratione vel oratione efficaciam merendi omnibus operibus communem, ab efficacia exorandi aliquem per preces (hoc enim est impetrationi proprium, quod primario et praecipue denotet vim exorandi superiorem

(1) Quosdam citat Lahousse, n. 144; inter quis Soto; sed non recte. Cf. infra n. 104.

per preces), quaeritur utrum per vires naturae possimus impetrare gratiam.

Et quaestione sic exposita, disputatio fieri potest vel de praesenti ordine providentiae, vel de absoluta rei possibilitate. Si quaestio absolute spectetur, « potest oratio mere humana et naturalis seorsim a merito impetrare dona supernaturalia ». Sic Ripalda, d. 19, n. 12; cuius sententiam Palmieri dicit sibi videri veram (pag. 283). Et certe, si distinguamus ac separemus meritum ab impetratione, in merito habetur semper ante acceptationem divinam aliqua dignitas operis in actu primo, propter quam ipsum opus censetur praemio dignum sive ex iustitia (cum agitur de merito condigno) sive ex benevolentia et aequitate (si agitur de merito congruo). Sed in impetratione nihil aliud attenditur nisi misericordia et liberalitas acceptantis opus, non quia hoc sit in se dignum, sed ex sola et pura benignitate acceptantis. Ergo nulla repugnantia deprehenditur in eo quod ad impetrationem naturae Deus gratiam rependat ex sola liberalitate ac benignitate; ideoque absolute loquendo potest homo viribus naturae impetrare gratiam. Et sane « potest Deus miseria naturali hominis sine ulla oratione commoveri ad elevandum illum per dona supernaturalia, ut reipsa ex misericordia commotus fuit ad incarnandum et subveniendum miseriae hominum contractae per peccatum. Ergo etiam potuit commoveri ex clamoribus ac gemitibus naturalibus talis miseriae. Nam clamores ac gemitus hominis miseri maius momentum habent ad commovendum viscera misericordiae divinae, quam sola miseria secundum se ». Ripalda, disp. 19, n. 13.

Si autem loquamur de hoc praesenti ordine providentiae, dicendum est hominem nullo modo posse viribus naturae impetrare gratiam. Et ratio est quia ex documentis positivis constat Deum nolle acceptare preces naturae sine gratia factas ad impetrandam ipsam gratiam. Iamvero si constat de hac Dei voluntate, evidens est nullam vim impetrandi gratiam posse competere precibus naturae sine gratia positis.

Et maior probatur. *a*) Sic statuitur in Arausic. 2, can. 3 et 6 (Denz. 176, 179). *b*) Si natura posset modo dicto impetrare gratiam, aliquod salutis initium in nobis esset; quia de facto ad invocationem hominis Deus gratiam conferret. Sed Ec-

clesia definivit contra semipelagianos nullum salutis initium posse ulla ratione tribui naturae nisi per gratiam. Ergo.

Secunda pars. De sensu axiomatis: *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.*

95. Ut ordine procedamus, primo proponendi sunt quidam sensus dicti axiomatis, qui ab omnibus communiter admittuntur.

Primus sensus. Facienti quod est in se per vires gratiae actualis, Deus non denegat gratiam remissionis peccatorum et ipsam iustificationem.

Hic sensus nullam continet difficultatem, neque in ea acceptione ullum fit detrimentum gratuitati gratiae. Attamen advertendum est quod peccator per auxilium gratiae actualis non potest mereri iustificationem nisi de congruo (quod ipsum nonnulli negant, ut Gonet, tr. 9, disp. 2, n. 194, 195; et Prado, tom. 1, pag. 627; sed videtur disputatio de nomine). Certissime potest peccator per gratiam se disponere positive ad remissionem peccati; et hoc sensu facile admittitur ab omnibus dictum axioma. Nulla quoque difficultas est de homine iustificato, qui potest operibus per gratiam factis mereri de condigno augmentum gratiae sanctificantis, et etiam augmentum gloriae.

Secundus sensus. Facienti quod est per gratiam congruae cogitationis, Deus non denegat ulteriorem gratiam. Sic P. Vazquez.

Sed hic sensus nullatenus admittendus videtur; quia cogitatio congrua est entitative naturalis (Vazquez in 1. 2, disp. 189, c. 4; et disp. 190, c. 13). Per ipsam vero homo disponi videtur secundum Vazquez ad gratiam supernaturalem non solum negative, sed positive (sic eruitur ex Vazquez, in 1 p., disp. 91, n. 108, 109). Atqui aliquid entitative naturale nequit esse dispositio positiva ad gratiam entitative supernaturalem. Ergo haec explicatio non est admittenda. Cf. superius dicta n. 15 sub littera c).

Tertius sensus. Facienti quod est in se *per vires naturae*, Deus semper confert auxilium gratiae supernaturalis, quatenus

in praesenti ordine providentiae statutum est a Deo, ut omnis actus honestus sit etiam simul supernaturalis.

Et hic est sensus quem tribuit Ripalda huic axiomati, secundum suam celebrem sententiam, de qua in superioribus locuti sumus. Vide n. 38 sq. De hac interpretatione tantum occurrit addendum, nihil in ea inveniri quod pelagianismum aut semipelagianismum sapiat. Utrum vero admittenda sit, ex eis iudicandum relinquitur quae loco citato scripsimus. Sic etiam fere Molina, de cuius opinione vide infra, n. 102 in fine.

Quartus sensus. Sed relictis praecedentibus interpretationibus, quae vel nullam difficultatem continent (ut prima), vel ad rem praesentem non pertinent (ut tertia), restat nunc quarta interpretatio, cuius praecipuus patronus videtur esse Suarez, quemque alii plurimi secuti sunt, ut Mazzella (n. 835 sq.); Mendive (n. 133, 134 sq.); Perrone, Murray, Iungmann, van Noort, van der Meersch (1); Pesch, Palmieri (saltem quatenus admittit doctrinam hanc esse immunem ab omni pelagianismi vel semipelagianismi labe); Pignataro (in notis lithograficis, pag. 112, 114, 115); Hurter (tom. 3, n. 71 et 80, ubi affert multa loca ex S. Thoma); Tanquerey (tom. 3, n. 89); Pohle (tom. 2, pag. 442); Mannens (tom. 3, n. 147).

96. Sententia P. Suarez his breviter continetur:

a) Axioma hoc intellectum de faciente quod est per vires naturae, nihil semipelagianismi continet; quia cum dicitur Deus conferre gratiam facienti quod est in se per vires naturae, nullo modo significatur gratiam dari ex meritis naturae, neque etiam hominem se disponere ad gratiam dispositione positiva sed sola dispositione negativa, quatenus homo per adimpletionem legis naturalis tollit illud quod potest esse impedimentum gratiae, nempe, peccatum mortale.

b) Advertendum est non excludi a Suarez gratiam medicinalem cum sermo est de faciente quod est in se per vires naturae, sed tantum excludi gratiam entitative supernaturalem. Cum autem gratia pure medicinalis sit entitative naturalis,

(1) Van der Meersch n. 89 in nota, 171, 302.

hinc est quod, faciens quod est in se per vires naturae una cum gratia medicinali, dicitur facere quod est in se per vires naturae. Sententia ergo P. Suarez haec est: Facienti quod est in se per vires naturae vel omnino solas, vel adiutas gratia medicinali, Deus non denegat gratiam entitative supernaturalem ad fidem et iustificationem.

c) Addit Suarez gratiam Dei supernaturalem infallibiliter concedi facientibus quod est in se modo dicto. Et ratio eius ad ponendam eam infallibilem connexionem haec est: Deus vult salutem omnium hominum; sed ad salutem nemo potest pervenire nisi per auxilium gratiae entitative supernaturalis; ergo Deus vult etiam dare omnibus gratias entitative supernaturales. Ad hanc autem gratiam habendam potest homo ponere impedimentum peccati mortalis. Quod impedimentum non ponitur ab eis qui, faciendo quod est in se per vires naturae una cum gratia pure medicinali, servant totam legem naturalem per longum tempus. Si ergo his gratiam Deus nonconferret, iam non posset dici quod vult omnium salutem; non enim conferret id sine quo impossibile est obtinere salutem.

d) Ulterius contendit Suarez praedicta omnia non solum *posse*, sed etiam *debere admitti* cum sermo est de infidelibus negativis, seu de illis quibus vel nullo modo, vel non sufficienter proposita est notitia fidei et doctrinae revelatae. Argumentum quo Suarez id probat, huc paucis reddit: Explicandum est quomodo Deus provideat saluti infidelium negativorum, et quomodo ipsis det media sufficientia ad salutem aeternam consequendam. Atqui hoc nequit explicari nisi in hac sententia. Ergo ea est admittenda ut salvetur voluntas Dei salvifica quoad infideles negativos. Sic Suarez.

Porro minorem argumenti praedicti sic ipse ostendit: Ante fidem non dantur auxilia intrinsecus seu entitative supernaturalia, tum quia secus initium salutis non esset a fide, tum quia ad actum supernaturalem postulatur obiectum formale supernaturale seu propositum per revelationem, qua infideles negativi destituti sunt. Ergo eisdem Deus non concedit nisi auxilia entitative naturalia, seu gratias pure medicinales; ita ut si cum iis gratiis faciant quod est in se, daturus sit

infallibiliter Deus gratiam fidei, quae est entitative supernaturalis, atque etiam ulteriores gratias ad iustificationem requisitas, si prioribus non restiterint. Daturus est, inquam, Deus gratiam fidei; quia sine actu fidei supernaturalis et strictae, nequit homo adultus obtinere iustificationem et remissionem peccatorum. Totam Suarezii doctrinam vide late expositam apud Mazzella, n. 853 sq.

97. Sententia nostra et status quaestionis. Ut ex praecedentibus patet, Suarez, Mazzella, aliique, duo affirmant; 1) praedictum axioma *posse* intelligi de faciente quod est in se per vires naturae (gratia medicinali adiutae); et ulterius: 2) *debere* ita intelligi quoad infideles negativos. Nos vero in thesi affirmamus *posse quidem* ita intelligi; sed *negamus ita necessario esse intelligendum*; et in hoc secundo puncto dissentimus a Mazzella, Suarez, aliisque.

Ratio vero nostri dissensus quoad secundum punctum facile intelligitur; sicut enim ipsi negant ante fidem possibiles esse actus intrinsecus supernaturales, idque ex eo quod actus supernaturalis debet necessario habere obiectum formale supernaturale, seu per revelationem propositum; nos a contrario putamus posse etiam ante fidem haberi actus intrinsecus supernaturales; quia differentia actuum naturalium a supernaturalibus non necessario et universaliter pendet ab obiecto formali, sed potius a principio efficiente. Unde secundum Suarez actus positi ante fidem non possunt esse nisi dispositio ad gratiam supernaturalem mere negativa, non vero positiva; contra vero secundum nostram sententiam. Igitur iam non opus est ut teneamus velut necessarium id quod affirmat Suarez, quamvis sustineamus sententiam eius esse immunem a nota quavis, aut etiam a quovis periculo pelagianismi aut semipelagianismi.

Alterum quod notamus ad quaestionem nostram hoc est: « Non quaeritur utrum axioma illud ita enarratum... habeat valorem historicum, neque quaeritur utrum idem axioma ita enarratum cohaereat cum universa oeconomia gratiae, cum divina voluntate salvifica, qualem profitemur; sed tantum quaeritur: utrum hoc axioma ita enarratum de-

roget necne gratuitati gratiae ». Palmieri, pag. 299. Non quaeritur, inquam, utrum enarratio nostra habeat valorem historicum; quia potest contingere ut theologi alio sensu de facto illud effatum interpretati sint, quin tamen inde sequatur interpretationem nostram esse damnandam. Neque quaeritur utrum cohaereat cum oeconomia gratiae et divina voluntate salvifica, qualem profitemur; quia voluntas Dei salvifica forte providet infidelibus negativis, de quibus maxime agitur, per gratias entitative supernaturales; quin tamen inde inferendum sit non salvari gratuitatem gratiae si provideret per auxilia medicinalia, eo modo quem proponunt Suarez, aliique plurimi.

Hoc igitur unum defendimus: axioma illud intelligi posse de faciente quod est in se per vires naturae, sine ulla umbra aut periculo pelagianismi aut semipelagianismi.

98. Probatur thesis. Eatenus non posset admitti praedictum axioma de faciente quod est in se per vires naturae, quatenus ita intellectum derogaret gratuitati gratiae. Atqui non derogat. Ergo nihil obstat quominus accipiatur eo modo quem diximus.

Et minor ostenditur. Nam secundum sententiam quam tuemur, homo viribus naturae nullo modo meretur gratiam, neque ad eam se positive disponit, sed mere negative; quia, scilicet, tollit id quod potest esse impedimentum gratiae, quod est peccatum mortale. Ergo ratio cur tali homini detur gratia non reponitur ulla ratione in operatione naturae, sed tantum in voluntate Dei salvifica. Etenim, observat Mazzella, (n. 863), « ut gratia dicatur donum gratuitum, non requiritur indignitas in subiecto, cui confertur; secus gratia data Angelis et Adamo innocenti non fuisset donum vere indebitum, adeoque nec vere gratia ». Iamvero hoc accidit in casu nostro; quia dum homo facit quod est in se per vires naturae una cum gratia medicinali, et sic peccatum evitat, efficit quidem ut non sit positive indignus, sicut ille qui peccat, sed non efficit ut sit positive dignus ullo modo. Atqui carentia positivae indignitatis non derogat gratuitati gratiae. Ergo in casu nostro non apparet undenam possit hoc affirmari, quod

nempe sententia haec sic explicata incidat in nescio quod periculum pelagianismi vel semipelagianismi.

Praeterea, id nullo modo derogat gratuitati gratiae, quod nullo modo est ratio cur gratia conferatur, sed integrum relinquit quod ex sola Dei liberalitate conferatur. Atqui negativa illa dispositio nullo modo est ratio cur gratiam Deus conferat, sed ea confertur tantum quia Deus vult. Ergo negativa illa dispositio non obstat gratuitati gratiae. Et minor patet, quia ratio cur Deus conferat gratiam, desumitur ex eius voluntate salvifica, ut iam saepe dictum est, et dispositio illa negativa tantum *tollit id quod potest esse Deo ratio denegandi graliam,* ut est peccatum mortale.

Confirmantur haec ex eis quae habet Pius IX in Encyclica ad Episcopos Italiae (10 Aug. 1863; Denz. 1677); in qua haec habentur: « Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem eiusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam ». Quorum verborum sensus hic esse videtur, quod, si praedicti infideles faciunt quod est in se *per vires naturae,* gratiam a Deo obtinebunt qua salvi fiant. Et dico *per vires naturae*; quia sermo est ibidem de observantia legis naturalis quoad substantiam, seu quantum sufficit ad honestam vitam; ad quod sufficiunt vires naturae cum auxilio gratiae medicinalis; quod auxilium et nos requirimus ad explicandum illud axioma modo dicto.

Quare non videmus qua consecutione logica quidam auctores ex una parte nolunt admittere praedictam doctrinam, ex alia vero statuunt tum praeparationem ad gratiam mere negativam per vires naturae, tum quoque voluntatem Dei dandi gratiam eis omnibus qui fecerint quod est in se cum sola gratia medicinali, quae sit entitative naturalis. Sic Tabarelli affirmat (de gratia, Romae, 1908, pag. 128): « Honesta vita bonique mores naturales concipi possunt tamquam aliqualis dispositio negativa ad assensum gratiae, quae a Deo ex mera sua liberalitate conceditur ». Postea vero pag. 130

non admittit hoc axioma esse intelligendum de faciente quod est in se per vires naturae. Et tandem pag. 136 in nota ait, ut homo faciendo quod est in se observet totum bonum naturae, seu totam legem naturalem, sufficere gratiam supernaturalem tantum quoad modum, seu gratiam sanantem; et homini hac ratione facienti quod est in se, conferri gratiam gratuito ob merita Christi.

Sed nonne hoc ipsum dicunt Suarez, Mazzella, aliique theologi sententiam in thesi propositam defendentes? Quia ut iterum idem repetamus, non excluditur in sententia Suarezii gratia medicinalis, seu sanans, ad hoc ut homo per vires naturae observet legem naturalem faciendo quod est in se; sed sermo est de faciente quod est in se per vires naturae roboratas per gratiam medicinalem. Cf. Suarez, de gratia, lib. 4, cap. 16, n. 13, 14. Et Mazzella, n. 853; Mendive, n. 133 ad finem; Beraza, n. 388.

Quatenus vero affirmatur connexio infallibilis inter: facere quod est in se: et: accipere gratiam a Deo: sic probatur praedictum axioma:

Deus vult serio salutem omnium; ex qua voluntate sequitur eum dare omnibus media necessaria ad salutem, inter quae media unum est fides, sine qua impossibile est placere Deo.

Quo posito sic arguitur: Ponamus hominem infidelem qui facit quod est in se una cum auxilio gratiae medicinalis, et observat legem naturalem. Vel Deus confert illi gratiam sufficientem ad fidem, vel non. Si hoc alterum, non per hominem sed per Deum stat quod ille infidelis non salvetur, quod est impium et blasphemum. Si primum, ergo verum est quod: facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam. Cf. Beraza, n. 391, 392.

Ubi adverte differentiam inter facientem et non facientem quod est in se. Si enim Deus serio vult salutem omnium, facienti quod est in se debet dare gratiam in vi illius voluntatis salvificae; ei autem qui non facit quod est in se, non debet gratiam dare, sed potest eam negare propter peccata sua. Cf. n. 99 in fine.

99. Obiicitur 1. Secundum praedicta, inter opera facta per vires naturae et collationem gratiae supernaturalis ponitur nexus infallibilis, ita ut sensus sit: Facienti quod est in se per vires naturae, Deus infallibiliter non denegat gratiam. Atqui hoc videtur semipelagianismum sapere. Ergo nequit admitti praedicta doctrina.

Resp. Dist. mai.: ponitur connexio infallibilis, quatenus bona operatio naturae est ulla ratione digna gratia, nego; quatenus est exclusio eius quod potest esse impedimentum gratiae, subd.: ita ut ratio connexionis infallibilis desumatur ex exclusione illius impedimenti, nego; ita ut sumatur ex voluntate Dei, qua vult omnes homines salvos fieri, conc. Et contrad. minore, nego cons.

Instatur. Vel negatio quae in positione boni actus naturalis invenitur, puta negatio novi peccati contra legem divinam commissi, aliquid confert ad obtentionem medii positivi, id est gratiae quoad substantiam supernaturalis, vel nihil. Si nihil, ergo negative conducere idem erit ac non conducere; ideoque gratia illa medicinalis est prorsus inutilis. Si autem aliquid, ergo bonus actus naturalis, ratione saltem negationis quam involvit, initiative se habebit in via salutis aeternae; quod videtur esse semipelagianum.

Respondeo eligendo alterum disiunctionis membrum. Et ad singula disiunctionis membra dico: Si nihil conducit, ergo gratia medicinalis est inutilis; nempe, est inutilis quatenus nequit esse ratio cur concedatur gratia, conc.; quatenus tollit id quod potest esse ratio ipsam negandi, et hinc, quatenus removet impedimentum gratiae, nego. Ad secundum membrum disiunctionis: ergo bonus actus naturalis initiative se habet mere negative, quatenus tollit id quod potest esse ratio negandi gratiam, conc.; aliter, nego.

Si ergo illa operatio naturaliter bona conduceret hominem ad gratiam positive, tunc homo fieret per talem operationem positive dignus; per peccatum vero mortale fit positive indignus. Sed nemo non videt inter positive indignum et positive dignum, dari medium; nempe, quod aliquis sit negative dignus; ita ut haec dignitas negativa nullo modo con-

cipiatur ut initiative se habens in via salutis, sed mere ut removens prohibens.

Instatur denuo. Vel illa dispositio negativa, de qua loquimur, est conditio necessaria ad accipiendam a Deo gratiam supernaturalem, vel non. Si primum, ergo videtur Deus expectare ut homo faciat quod est in se; ideoque videtur esse consequens quod homo est qui initiat opus suae salutis, ponendo saltem praeviam conditionem sine qua non. Si autem non est conditio, ergo Deus pariter dat gratiam sive facientibus quod est in se, sive non facientibus; ideoque videntur esse ridiculae illae negativae dispositiones de quibus locuti sumus.

Respondetur illam dispositionem negativam nullo modo esse conditionem necessariam et sine qua Deus non confert gratiam fidei; quia etiam pessimis peccatoribus potest conferre, et aliquando confert. Et certe, si Deus gratiam entitative supernaturalem conferret *eis solis* qui negative praeparati invenirentur, tum revera expectaret ut homo faciat quod est in se; quod est semipelagianum. Sed nullum est vestigium semipelagianismi in eo quod Deus dicatur quidem gratiam dare *omnibus* facientibus quod est in se, non vero eis *solis*. Cf. Lahousse, n. 148, obi. 9.

Ergo Deus dat gratiam, etiam eis qui non faciunt id quod est in se; nec tamen inde sequitur quod vult obiiciens in secundo disiunctionis membro; non sequitur nimirum dispositionem illam negativam esse inutilem et ridiculam; et ratio est quia, etsi Deus dat aliquando gratiam etiam non facientibus quod est in se, ad id tamen non est obligatus ulla lege aut ratione; sicut e contrario est obligatus ex sua voluntate salvifica ad conferendam gratiam facientibus quod est in se. Quare, sicut confert gratiam (ex sua voluntate salvifica) omnibus facientibus quod est in se, eam non confert omnibus non facientibus quod est in se, estque ratio cur his postremis gratiam non conferat, nempe, peccata eorum; quae ratio denegandi gratiam non est in facientibus quod est in se. Cf. Suarez, de gratia, lib. 4, cap. 17, n, 11; Van Noort, n. 82.

Si autem urgeas, omnibus indiscriminatim dari gratiam saltem remote sufficientes ad fidem et salutem, respondeo

hoc utique esse verissimum; sed restat quaestio de natura auxilii illius quod vocas gratiam remote sufficientem. Ut enim quidam dicunt illud auxilium consistere in gratiis entitative supernaturalibus (quod certe non repugnat), alii e converso sustinent esse gratiam entitative naturalem, et supernaturalem tantum quoad modum, nempe, gratiam pure medicinalem; ita ut, si cum tali auxilio infideles faciant quod est in se, Deus daturus sit quoque auxilium sufficiens ad fidem et iustificationem, non certe *quia faciunt* quod est in se, sed *facientibus* quod est in se. Si vero non faciunt quod est in se per illa auxilia medicinalia, potest iure denegare ulteriorem gratiam ad fidem.

100. Obiicitur 2. Si dispositio illa negativa nihil influit in collationem gratiae, sed mere est quid negative consistens in removendis peccatis, sequitur eodem modo conferendam esse vocationem ad fidem ei qui dormiendo aut per summam inconsiderationem peccata gravia evitaret, et ei qui maximo studio et conatu veram religionem diu inquireret; haec enim inquisitio praecedens proximam vocationem ad fidem, non esset nisi removens prohibens. Atqui hoc ridiculum est, neque ab ullo admissum. Ergo vel dispositio illa negativa aliquid influit (et haberemus semipelagianismum), vel tota haec explicatio est derelinquenda. Sic Schiffini, n. 314, II.

Respondeo negando prorsus maiorem; quia ex sententia nostra illud non sequitur quod vult obiiciens. Qui enim dormit, aut summe inconsideratus est, non adimplebit totam legem naturalem per longum tempus; ideoque pro tali homine aderit ratio negandi ipsi gratiam, nempe, infractiones legis naturalis; quae ratio non erit pro faciente quod est in se.

Ceterum, ut recte adnotat Pesch n. 214, Schiffini videtur esse contentus gratiis supernaturalibus tantum quoad modum in re praesenti, quas, ut iam saepe dictum est, nec nos excludimus. Et vide Schiffini, n. 295, inst. ad obiectionem secundam.

101. Obiicitur 3. Definiri nequit quot et quaenam opera naturalia ponenda sint a facientibus quod est in se; neque etiam potest determinari tempus in quo Deus daturus est eis

gratiam fidei. Praeterea, minus accurate opera illa naturalia vocantur dispositio negativa; tum quia huiusmodi nomen operibus indifferentibus, licet removentibus peccatum, negatur; tum quia operibus naturalibus bonis conceditur non tantum ratio minoris indignitatis, sed aliqua condignitas. Sic Kilber n. 290.

Resp. 1) Sed quomodo praedictus auctor sibi cohaeret, quandoquidem paulo ante (n. 287) dixerat dari posse ex solis viribus naturae dispositionem negativam ad gratiam, per quam evitetur maior indignitas ex peccato oritura? En verba ipsius: « Potest homo solis viribus naturae se disponere ad gratiam negative; idque vel removendo prohibens, scilicet peccatum, seu potius evitando maiorem indignitatem ex peccato orituram..... Ratio est, quia..... huiusmodi remotio prohibentis..... potest dici dispositio qualiscumque et aptitudo seu capacitas, vel minor ineptitudo seu incapacitas aut indignitas ».

Resp. 2) concedendo prorsus primam partem difficultatis; neque enim dicimus (quod esset semipelagianum), positis tot determinate bonis actibus per vires naturae, gratiam esse a Deo infallibiliter concedendam; tunc enim utique sequeretur expectari a Deo illa opera naturaliter bona ad conferendam gratiam supernaturalem fidei. Sed tantum dicimus quod si quis observet totam legem naturalem, et sic faciat totum quod est in se, tunc deest ratio negandi ipsi gratiam fidei. Itaque neque positio totius legis naturalis, neque positio tot actuum bonorum, est ratio conferendi gratiam; sed tamen positio totius legis naturalis removet rationem denegandi talem gratiam; secundum quod, data voluntate Dei salvifiea, *debet* Deus omnibus dare gratiam qua salvi fieri possint, nisi ex parte hominis impedimentum ponatur. Peccantibus autem, nec facientibus quod est in se, *potest* quidem dare gratiam fidei, et saepe dat, sed tamen *non debet* eam concedere.

Ad secundam partem difficultatis respondeo, operibus indifferentibus non posse tribui rationem negativae dispositionis, quia non possunt removere quaevis peccata, sed illa tantum quae opponuntur praeceptis negativis, cum ad implenda praecepta positiva actiones positive honestas ponere oporteat. Ad id quod additur de condignitate quadam ad gratiam, quae

secundum nos tribueretur operibus naturae, iam saepe dictum est id esse omnino negandum; quia tota illa condignitas descendit ex meritis Christi et ex voluntate Dei salvifica. Et vide infra n. 104 testimonium ex Dom. Soto adducendum.

102. Obiicitur 4. Auctores huius sententiae loquuntur de pacto quodam inter Patrem et Christum Dominum, vi cuius Pater obligatus sit ad dandam gratiam facientibus quod est in se. Atqui tale pactum est falsum et ridiculum. Ergo et sententia sic explicata derelinquenda est.

Respondeo pactum illud nihil aliud esse praeter voluntatem Dei salvificam; secundum quod Deus acceptavit omnia merita Christi Redemptoris in ordine ad nostram salutem; et haec acceptatio meritorum Christi (ad voluntatem salvificam necessaria), potest optime appellari lex quaedam aut pactum.

Et certe, non videmus quo iure negari possint sequentes conclusiones positae a Suarez: 1) Deus certa lege ac voluntate decrevit dare omnibus hominibus lapsis propter merita Christi sufficiens auxilium quo possint credere ac filii Dei fieri. 2) Haec lex, quae tandem aliquando non est nisi voluntas Dei salvifica, potest appellari pactum quoddam inter Christum Deum et hominem, et aeternum Patrem; nam Christus Dominus voluntate Patris pro hominibus satisfecit ac meruit gratias sufficientes, et Pater hanc satisfactionem et meritum Christi acceptavit, ut propter tale meritum, et talem satisfactionem, daret omnibus hominibus gratias ad fidem et salutem proxime vel remote sufficientes. Cf. Suarez, de gratia, lib. 4, cap. 15, n. 1. Et ibidem cap. 17, n. 11 ait doctrinam et explicationem suam nihil semipelagianismi habere, « quia numquam datur (gratia) ex operibus... ut putabant Cassianus et alii Massilienses, sed... ex universali misericordia Dei, quia vult omnes homines salvos fieri ».

Hinc ergo, quicumque admittant voluntatem Dei salvandi homines propter Christi merita, et acceptantis merita Christi in dictum finem, debent admittere in reipsa quidquid habet Suarez de illo pacto. Quod si hoc nomen *pacti* non placet,

adhibeatur aliud; nam res ipsa tali nomine designata, ab omnibus admittitur et admittenda est.

Et simile est pactum de quo loquitur Molina in Concordia, q. 14, d. 10 (art. 13). Differt tamen Molina a Suarez in eo quod Molina accedit potius ad sententiam Ripaldae (cf. Ripalda disp. 20, n. 7–10; et Mendive, n. 133). Nec differt Molina a Ripalda nisi in eo quod prior loquatur de actibus fidei, aliisque iustificationem praecedentibus, Ripalda autem de quibuscumque actibus honestis.

103. Scholion. Quomodo Scholastici intellexerint effatum de faciente quod est in se.

Affirmat Lessius (de gratia efficaci, cap. 10, n. 20), doctores Scholasticos a trecentis et amplius annis in ea fuisse sententia, quod, facienti quod est in se per vires naturae, Deus non denegat gratiam. Hanc vero Lessii assertionem alii theologi non admittunt, ut Palmieri (pag. 302), vel saltem in dubium revocant. Et ipse Palmieri, quamvis dicat nullum esse vitium pelagianismi aut semipelagianismi in intelligendo illo effato de faciente quod est in se per vires naturae, tamen de facto ait tum a S. Thoma, tum ab aliis Scholasticis esse explicatum de faciente per vires gratiae.

Nobis necesse non est praedictam Lessii affirmationem tueri ac defendere; sed neque tam facile admittimus quae Palmieri ait de S. Thoma. Quare dicimus, fuisse praeter Suarez alios plurimos Scholasticos, a quibus praedictum axioma intellectum est de faciente quod est per vires naturae; et inter eos videri recensendum quoque S. Thomam; ut sic pateat sententiam Suarezii et ratione, et auctoritate, optime commendari (1).

Incipimus a S. Thoma. In q. 14 de verit., a. 11 quaerit S. Thomas utrum sit necessarium aliquid explicite credere; et proposita sibi hac difficultate: non requiri fidem, quia hoc

(1) Testibus Garrigou-Lagrange (in opuscolo: Quomodo cognoscatur revelatio ut est motivum formale fidei) et Hugon (Revue Thomiste, 1913, pag. 89), doctrina est communis thomistarum actibus naturalibus ac supernaturalibus non posse respondere idem obiectum formale; unde consequitur ante fidem non concedi nisi auxilia gratiae intrinsece na-

quibusdam est impossibile, ex gr. homini enutrito in silvis: hoc modo respondet (ad 1): « Dicendum quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. 10 ». Et vide insuper 3 contr. gent. cap. 159; in 2, d. 28, q. 1, a. 4; et d. 5, q. 2, a. 1.

Contra haec ait Palmieri, S. Thomam agnovisse gratiam per quam liberum arbitrium faceret quod est in se; ita ut sensus S. Doctoris sit eiusmodi: Ut homo se praeparet ad gratiam habitualem, non indiget alia gratia habituali, sed sufficit ut faciat quod est in se per gratiam actualem. Et sic in citata dist. 28, q. 1, a. 4; ad 2 ait: « Homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere, sine Dei auxilio; et ideo rogandus est ut nos ad Se convertat ».

Sed ut recte advertit Mazzella (n. 866) illud Dei auxilium de quo S. Thomas, non est gratia entitative supernaturalis; nam sub hoc auxilio comprehendit S. Doctor ipsum lumen rationis. En eius verba (in 2, d. 28, q. 1, a. 4): « Non exigitur ut homo ad gratiam se praeparet aliquod aliud lumen gratiae praecedens... Nisi forte gratia dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ab bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta ». Et ib. ad 4: « Etiam ad fidem, inquit, habendam aliquis se praeparare potest per id quod in naturali ratione est ».

Praeterea, in 3 cont. gent., cap. 159, S. Thomas explicite affirmat « quod licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam

---

turalia. Iamvero, si infidelis eis instructus faciat quod est in se, acceptusne est gratiam sufficientem ad fidem, necne. Si hoc alterum, quomodo Deus dici potest velle eius salutem? Si autem primum, ergo facienti quod est in se per vires naturae adiutae gratia medicinali, Deus non denegat gratiam fidei; quae est Suarezii sententia.

gratiam nec promereri, nec acquirere potest, potest tamen se ipsum impedire ne eam recipiat ». Ad quae verba Billuart (de gratia, d. 3, a. 7 ad finem; obiectione 3, inst. 7) ait, posse hominem sine gratia se disponere saltem negative ad gratiam, dispositione tamen *fallibili*, non infallibili (1). Quae tamen dispositio fallibilis non videtur esse ad mentem S. Thomae; quandoquidem S. Doctor ait ibidem gratiam Dei negative dispositis ex voluntate Dei salvifica dari. « Deus enim, inquit, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare; vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire, ut dicitur 1 Tim. 11, 4. Sed *illi soli gratia privantur, qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant* ». Si igitur *illi soli gratia privantur qui in se ipsis gratiae impedimentum praestant*, ergo ex S. Thoma non ponentes hoc impedimentum, *omnes* gratiam recipiunt; ideoque illa lex non est fallibilis, sed infallibilis.

Iterum contra hoc testimonium excipiunt, a S. Thoma requiri gratiam actualem ad faciendum quod est in se; et impedimentum ad gratiam, de quo ipso loquitur, esse impedimentum ad gratiam habitualem. Sed tamen haec interpretatio excluditur ex eodem loco, cap. 160; exinde enim manifeste patet S. Doctorem considerasse liberum arbitrium prout est potentia naturalis. Quod vero addit ibidem, hominem in natura lapsa non posse diu observare legem naturalem sine gratia, et nos libenter admittimus; sed quaestio est semper de natura auxilii quod S. Thomas requirit ad observandam legem naturalem et evitandum impedimentum peccati. Et non putamus facile demonstrari posse quod S. Thomas ad hunc effectum postulet auxilia gratiae entitative supernaturalia.

Alii recurrunt ad retractationem quamdam tacitam S. Doctoris; a quo dicunt in Summa Theologica correcta fuisse quae minus accurate dixerat in commentario ad Sententias.

Sed respondetur S. Thomam in Summa (l. 2, q. 109, a. 6, ad 2; et q. 112, a. 3) locutum esse de praeparatione ad gra-

(1) Ait haec Billuart ut neget gratiam infallibiliter conferri faciens quod est in se; in ea enim infallibili connexione videt ipse periculum nescio quod semipelagianismi. Sed iam supra ostensum est eiusmodi periculum esse vanum.

tiam habitualem; quo sensu negat gratiam habitualem conferri facienti quod est in se per vires naturae. Iamvero, praeter gratiam habitualem considerari potest gratia fidei, a qua inchoatur iustificatio. De hac autem gratia fidei loquitur S. Thomas in q. 14 de veritate, aliisque supra citatis; et ad gratiam fidei ait hominem posse negative se praeparare faciendo quod est in se per vires naturae. Nulla est contradictio inter Summam et alia loca, neque proinde opus est recurrere ad tacitam retractationem, ut diversa S. Doctoris testimonia inter se componantur.

Alia non pauca testimonia Scholasticorum vide apud Mazzella, (n. 865, 866); Lessium (de gratia effic., cap. 10, n. 23). Et adverte semper, nihil confici ab adversariis cum dicunt ab illis Scholasticis, ut S. Bonaventura etc., postulatam esse aliquam gratiam ut homo possit facere quod est in se; concedimus enim alicuius gratiae auxilium ab eis postulatum esse, sed non auxilium gratiae entitative supernaturalis.

104. Praecedentibus addimus alios duos insignes doctores ex familia dominicana, Dominicum Soto et Bañez.

Sit autem primus Dominicus Soto, qui in lib. de natura et gratia, lib. 2, cap. 4, reprobat eorum doctrinam qui operibus naturae tribuunt meritum de congruo relate ad habendam gratiam. Et post optime demonstratam sententiam veram, vult ibidem ostendere undenam factum sit ut nonnulli catholici doctores decepti sint in hac quaestione. Ubi haec habet: « Neque enim catholici omnes sunt quibus meritum congrui probatur (id est, non omnes catholici admittunt operibus naturae competere rationem meriti congrui); neque eius auctores sensum pelagianum intendunt; neque Ecclesia, quidquid sit de Scholasticis opinionibus, intermisit unquam confiteri, nullis suis praecedentibus meritis hominem iustificari per Dominum N. I. Ch. Quod autem inventorem huius nominis (meriti nempe de congruo) coniicio decepisse fuit, quod legit apud antiquos, congruum esse ut qui suis viribus naturalibus bene uteretur, Deus misericorditer subveniret. Congruit enim bonitati divinae, ut si homo pro sua fragilitate facit quod natura potest, Deus pro sua misericordia suppleat quod non potest.

Suppleat, inquam, non statim infundendo gratiam, sed per auxilium speciale apparando convertendoque ad se illum cui gratiam infundat. Congruitas ergo illa non in nobis, sed in Deo est. At vero meritum, quamvis addant de congruo, nisi velint terram vocare caelum, non dicit congruitatem solum in Deo, sed opus in homine cui aliquo modo debeatur gratia. Quod esse nullo modo potest, nisi in illo qui est in gratia » (1).

Ubi habes quomodo Soto dicat homini facienti quod est in se per vires naturae, dari a Deo gratiam qua se praeparet ad iustificationem; non quod opera naturae sint ratio gratiam donandi, sed quia ratio desumitur ex misericordia Dei.

Nec valet obiicere axioma hoc intellectum esse a Soto de faciente quod est in se per vires gratiae (de nat. et gra., lib. 2, cap. 3 ad finem). Sensus enim eius est, praeparationem ad gratiam *iustificationis* debere fieri per gratiam, nec posse fieri per solam naturam. Quod patet ex statu quaestionis, quem hac ratione proponit ibidem initio capitis: « Mox, inquit, considerandum secundo est, quod dispositio ad gratiam duplex esse potest; alia, si lubet, impropria et remotissima, neque sufficiens, neque omnino necessaria, utpote *quodcumque opus naturaliter bonum, quod ex puris naturalibus cum auxilio generali Dei* propter honestum aut propter rationem aliquam et necessitudines humanas, quae bonae sunt genere suo. Quae tamen officia *non possunt, quatenus opera sunt qualis qualis virtutis, non aliquo modo viam de se sternere ad caritatem.* Et praesertim si in huiusmodi se operibus peccator exerceat intentione inflectendi Deum, qui durum sibi cor emolliat ad poenitentiam. Quem nimirum finem, sicuti et honestos alios, potest sibi naturaliter praestituere. Haec autem opera naturalia non sunt illa, quae quasi propriam dispositionem statuta lege subsequatur iustificatio. Alia est dispositio propria et ad iustificationem necessaria. *Et de hac est quaestio*, utrum taliter se homo possit disponere ad gratiam ex suis naturalibus, ut certo semper et infallibiliter subsequatur gratia ».

(1) Et vide S. Th. l. 2, q. 114, a. 3 in c.; apud Billuart, de gratia, d. 8, a. 3, explicationem Ioannis a S. Thoma, ipsumque Ioannem a S. Thoma ubi de merito, d. 30, n. 25.

Quae omnia abunde probant quod diximus. Imo etiam, ulterius probant quomodo admittat praedictus doctor in ipsis naturae operibus aliquam, ut ipse vocat, impropriam et remotissimam dispositionem ad gratiam, non tamen sufficientem nec necessariam; quae omnia conveniunt dispositioni negativae de qua locuti sumus. Cf. supra n. 99, instatur denuo.

105. Ultimo loco proponimus auctoritatem Bañez; qui haec habet (in 2. 2, q. 10, a. 1, dub. 2, concl. 3 ad 4 argumentum): « Quod autem obiicitur in argumento, quod naturale praeceptum non potest se extendere ad impossibile fieri per vires naturae, respondetur quod ita se res habet; sed tamen non est impossibile, quod homo in statu naturae corruptae, presertim ignorans suam inbecillitatem, desideret et nitatur, quantum in se est, et proponat per totam vitam secundum rectam rationem agere. Quod quidem desiderium et propositum revera inefficax est propter naturae corruptionem et infectionem originalis peccati. Quapropter sine gratia iustificante et sine Deo misericorditer adiuvante non potest homo per totam vitam neque per longum tempus totum bonum morale implere. *Quod si homo in illa prima deliberatione revera egerit quantum in se est*, convertendo se ad bonum secundum rationem prosequendum, *pie credimus, quod omnis, qui ita se gerit, illuminatur et iustificatur a Deo per gratiam* ».

Advertendum est bene quid dicat Bañez in hoc loco. Affirmat nimirum hominem per solas vires naturae non posse quidem implere totam legem naturalem, posse tamen desiderare et niti ad agendum secundum rectam rationem. Qui nisus, et quod desiderium, erunt certe inefficacia; sed tamen ita, ut si *in illa prima deliberatione inefficaci* revera homo egerit quantum est in se, pie credendum sit illi conferri gratiam illuminationis (id est, fidei) et iustificationis.

Quibus positis interrogare iuvat adversarios nostros, quid aliud adstruant Suarez et qui cum eo ponunt illam negativam dispositionem ad gratiam. Imovero, addiderim, si doctrina Suarezii ut audex reiicienda est, doctrinam Bañez ea esse audaciorem. Ut enim homini facienti quod est in se per vires naturae non denegetur gratia; contentus est Bañez illo pro-

posito inefficaci et insufficienti ad impletionem totius legis naturalis; dum Suarez necessarium iudicat ad illam dispositionem negativam ut observetur tota lex naturalis cum auxilio gratiae medicinalis.

Nec valet obiicere secundum Bañez proloquium illud intelligendum esse de faciente quod est in se per vires gratiae.

Respondeo enim ut supra dictum est ad similem obiectionem cum ageretur de Dominico Soto; nempe, *gratiam sanctificantem* non dari secundum Bañez homini facienti quod est in se per vires naturae, sed facienti quod est in se per vires gratiae actualis. En verba eius (ibidem, in tertio documento, paulo ante responsionem ad argumentum quintum): « Iamvero ut eo revertamur unde digressi sumus, cum aliquis venit ad usum rationis, et convertitur *efficaciter* (non mere inefficaciter, ut supra dixerat) ad omne bonum rationis prosequendum, si ille tunc iustificatur, ut opinio S. Thomae affirmat, necesse est consequenter asserere, quod ille praeventus fuerit divino supernaturalique auxilio ut ita disponeretur qualiter oportebat *ad remissionem peccati.* Non ergo quia ille fecit quod est in se ex viribus naturae, *ideo iustificatus est,* sed quia ab ipso Deo praeventus est et illuminatus, ideo efficaciter conversus est non solum ad bonum divinum supernaturale, sed etiam ad bonum rationis naturae proportionatum ».

Duplex est ergo conversio distinguenda secundum Bañez, alia efficax, quae fit per gratiam, et quam sequitur iustificatio; alia inefficax, quae potest fieri per vires naturae; in qua, si facit homo quantum est in se, pie creditur quod omnis qui ita se gerit, illuminatur a Deo, id est, accipit fidem, et iustificatur per gratiam.

Inter hodiernos thomistas, P. Prado (in tom. 1 de gratia, pag. 327): « Omnia, inquit, quae homo facit operando conformiter ad rectam rationem, quamvis proprie loquendo nequeant appellari dispositio ad gratiam, attamen quodammodo parant viam ad illam, in quantum removent prohibens ».

Ubi quaerere liceat quid sit removere prohibens nisi efficere ut gratia Dei, quae ex voluntate Dei salvifica descendit ad omnes homines, reapse perveniat ad eos qui removent impedimentum gratiae, quod est peccatum. Quod si dicas

peccatis non impediri gratiam, quippe quae maximis etiam peccatoribus non negatur, tunc cuius generis prohibentia removent illi qui a peccatis abstinent? Verum quidem est omnibus et peccatoribus, et infidelibus, dari aliquam gratiam, saltem remote sufficientem. Sed verum etiam est infidelibus negativis non dari gratim fidei. Iamvero assignanda est ratio cur non detur; eamque dicimus recte assignari a Suarezio aliisque eius sententiam tenentibus; secus autem non bene assignari.

Propositio 7. Actus salutares sunt intrinsece seu entitative supernaturales 1. 2, q. 62, a. 1; et q. 109, a. 5.

106. Posteaquam demonstrata est contra pelagianos et semipelagianos necessitas gratiae, oportet nunc breviter considerare utrum tales actus salutares sint supernaturales intrinsece seu entitative, an tantum quoad modum. Quae quaestio videretur iam soluta ex his quae in praecedentibus diximus, et revera implicite soluta est; sed tamen oportet ut explicatius nunc proponamus hanc quaestionem, eo vel magis quod apud theologos catholicos non eadem sit in hac re cogitandi vel loquendi ratio.

S. Thomas hanc quaestionem ex professo non tractat; sed in locis quae in enuntianda propositione indicantur, habentur principia ex quibus pendet solutio huius quaestionis.

Loquimur vero in propositione de omnibus et solis actibus salutaribus; sive sint actus meritorii vitae aeternae, sive tantum eliciti cum auxilio gratiae actualis a peccatore, secundum ea quae dicta sunt supra (n. 65). Et de talibus actibus pronuntiamus eos esse intrinsecus seu entitative supernaturales.

Quid vero de illis actibus qui, secundum opinionem P. Ripalda et aliorum, ante fidem ponuntur cum auxilio gratiae entitative supernaturalis? Adverto primo tales actus non posse dici proprio sensu salutares; cum enim initium et radix iustificationis (quae est salus animae) a fide sit, actus positi ante fidem nondum valent ad hoc ut per eos peccator se praeparet ad obtinendam remissionem peccatorum et iusti-

ficationem seu salutem animae; unde non sunt *salutares*, seu non serviunt ad salutem animae obtinendam nisi remotissime, ut ita dicam, quatenus per eos potest infidelis se utcumque praeparare ad fidem, et per fidem ad iustificationis gratiam. Cumque nos in propositione agamus de actibus qui stricto sensu dicuntur a theologis salutares, de illis prioribus nihil dicimus.

Adverto secundo existentiam illorum actuum rem esse in opinione positam, dum e contrario certa omnino est existentia actuum salutarium post fidem, vel melius, incipiendo ab ipsa fide. Sic constat dari actus meritorios, qui strictissimo sensu sunt salutares; constat etiam posse a peccatore poni per auxilium gratiae actus fidei, spei et poenitentiae *sicut oportet* ad iustificationis gratiam habendam (Trid. sess. 6, can. 3; Denz. 813); quibus proinde peccator ad salutem animae positive se praeparat ac disponit; unde illi actus sunt vero sensu salutares.

De his ergo actibus qui certo sunt salutares, et de quorum existentia certo constat, loquimur in praesenti quaestione; et affirmamus eos esse intrinsecus supernaturales. Attamen ex dicendis in propositione constabit, eos quoque actus qui, secundum Ripalda aliosque ante fidem ponuntur per gratiam entitative supernaturalem, debere dici intrinsecus et entitative supernaturales; etenim effectus debet proportionari causae; et ubi ad producendum actum requiritur auxilium entitative supernaturale, patet et ipsum actum, tali auxilio produtum, debere esse entitative supernaturalem.

Multo minus loquimur in propositione de illis actibus, per quos negative tantum homo se praeparat ad fidem et iustificationem; ut sunt actus per quos observatur tota lex naturalis quoad substantiam; fatemur enim illos posse esse supernaturales tantum quoad modum, imo et mere naturales.

Dicitur autem actus intrinsece supernaturalis, ille cuius perfectio physica talis est, ut servet proportionem cum fine vitae aeternae, qua perfectione carent actus entitative naturales. Actum vero esse supernaturalem quoad modum multipliciter potest intelligi; — 1) quia, etsi in sua entitate sit naturalis, supernaturali modo producitur; velut si loqueremur

de homine resuscitato, qui naturam haberet certe aliis omnibus similem, sed tamen modo supernaturali et miraculoso productam; — 2) quatenus actus naturalis a Deo acceptatur ad finem supernaturalem; quo modo diceretur quoque extrinsecus supernaturalis; — 3) quia producitur intensiore modo quam naturae debetur; vel alia quadam ratione quae naturae non debetur.

107. Sententiae. Doctrina in propositione enuntiata communis est omnibus doctoribus; imo ut nobis videtur, dicenda est theologice certa, etiamsi alii mitius iudicent. Ratio autem nostrae censurae apparebit ex probationibus; ubi videbimus doctrinam in thesi contentam esse intime et nexu logico connexam cum doctrinis fidei.

Inter adversarios huius thesis dicuntur esse recensendi non pauci scholastici antiqui, quos enumerat Suarez (de gra., lib. 2, cap. 4, n. 5, 10). Sed tamen non pauci eorum videntur nihil distare in reipsa a doctrina communi, ut videre est apud Ripalda, disp. 44, n. 2, 13. Dicunt nimirum illi scholastici veteres, actus salutares esse supernaturales quoad modum, et non quoad substantiam. Ubi advertendum est substantiam actus ab illis intelligi specificationem eius ab obiecto formali desumptam. Quo posito, quondoquidem idem potest esse (ut videtur, et nos in sequenti thesi defendemus) formale obiectum actus naturalis et supernaturalis, negabant praedicti scholastici actus salutares differre a non salutaribus in sua substantia seu obiecto formali, et discrimen ponebant in modo supernaturalitatis; secundum quod actus ex substantia aut obiecto formali naturales, evadunt supernaturales in sua entitate ratione modi quo Deus concurrit ad eos eliciendos, id est, per auxilium gratiae supesnaturalis.

Uno verbo, dicebant illi veteres, actus salutares non debere esse supernaturales necessario quoad substantiam, seu quoad obiectum formale, cum substantia seu obiectum formale actus naturalis et supernaturalis idem omnino possit esse; sed utique debere esse supernaturales quoad modum quo producuntur, secundum quod actus entitative naturales (seu non salutares) producuntur a Deo modo conformi naturae, seu

per auxilium naturale in sua entitate; et e contrario actus salutares producuntur modo supernaturali, seu per auxilium supernaturale et prorsus excedens capacitatem naturae. Inde autem non negatur, sed astruitur supernaturalitas intrinseca seu entitativa actuum salutarium, ut manifestum est.

Cur autem Suarez illos veteres recenset inter adversarios huius doctrinae?

Ratio responsionis pendet a sententia quam Suarez tenet in quaestione de distinctione actuum supernaturalium a naturalibus ratione obiecti formalis. Ait nempe Suarez omnem actum intrinsecus supernaturalem, debere esse talem non solum ratione principii quo efficitur, sed etiam ratione obiecti formalis; id est, non solum ratione auxilii quo efficitur (*quoad modum* secundum rationem loquendi apud veteres), sed etiam quoad substantiam seu obiectum formale. Cum vero praedicti veteres dicerent substantiam utriusque actus, naturalis scilicet et supernaturalis, posse esse eamdem, et differentiam tantum esse ponendam in modo quo efficiuntur, inde forte effectum est ut veteres illos scholasticos recenseat Suarez inter adversarios suos in re praesenti.

Mentem autem scholasticorum veterum eam esse quam diximus, probabitur in propositione sequente, in qua videbimus quomodo actus naturales et supernaturales possunt habere idem obiectum formale, seu, ut ipsi loquebantur, possunt convenire quoad substantiam, etsi differant quoad modum quo fiunt.

Quo sensu scripsit Caietanus (in 1, 2, q. 109, a. 4). « Credere, sperare, diligere Deum potest homo per sua naturalia *quantum ad substantiam operum* adimplere, et non *inquantum implentur ex spe et fide et caritate* ». Quibus verbis Caietanus non negat fidem, spem et caritatem viribus gratiae elicitas esse supernaturales intrinsecus seu entitative, sed tantum negat eorum differentiam inspecta sola operis substantia seu obiecto formali, secundum quod viribus naturae potest homo, data revelatione externa, adhaerere alicui veritati propter auctoritatem Dei revelantis (quod est obiectum formale fidei, seu eius substantia); et sic ponere actum naturalem cuius obiectum formale est idem omnino atque obiectum formale supernatu-

ralis fidei; ita ut differentia inter utrumque actum proveniat ex modo quo uterque ponitur, alter enim ponitur viribus naturae (seu modo naturali), alter vero viribus gratiae supernaturalis (et hinc modo supernaturali). Sed de his latius in propositione sequente.

Qua de causa abstinemus ab illa formula qua plurimi auctores hanc thesim enuntiant, et quae eiusmodi est: *Actus salutares sunt supernaturales quoad substantiam.* Dicimus ab huiusmodi forma enuntiandi nos abstinere, quia revera ambigua est; potest enim ea significari actibus salutaribus necessario debere competere obiectum formale diversum ab obiecto formali actuum naturalium, quod verum esse non putamus. Quare dicimus actus salutares esse intrinsecus seu entitative supernaturales. Et sic omnis ambiguitas evanescit in verbis quibus quaestio praesens proponitur; tantum enim significamus actus salutares esse in sua entitate supernaturales; et ad aliam distinctam propositionem reiicitur quaestio de radice huius supernaturalitatis, utrum nempe ea derivanda sit semper et necessario ex obiecto formali, an potius ex principio efficiente.

His positis, accedamus iam ad probandam thesim.

108. Probatur 1. Sacra Scriptura saepe docet auxilium gratiae esse simpliciter et absolute necessarium ad operandum in negotio salutis (*nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum;* Ioann, 6, 44; *sine me nihil potestis facere;* Ioann. 15, 5; *quid habes quod non accepisti?* Et vide n. 70, 71, 72). Atqui nisi entitas illorum actuum esset supernaturalis, non apparet ratio cur necessarium esset pro illis auxilium gratiae absoluta necessitate. Ergo dicendum est actus salutares esse in sua entitate supernaturales.

Minor probatur; quia si entitas illorum actuum in suis constitutivis intrinsecis est naturalis, auxilium gratiae pro illis nequit postulari absolute, sed tantum secundum quid et accidentaliter, prout nempe Deus voluisset eos extrinsece ordinare ad finem vitae aeternae.

Probatur 2. Ex definitionibus conciliorum; inter quae Tridentinum (sess. 6, can. 1–3) ait: « Si quis dixerit hominem

suis operibus, quae vel per humana naturae vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo, A. S. ». « Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per Iesum Christum dari, ut facilius homo iuste vivere et vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tantum et difficulter, possit, A. S. ». « Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S. ». Et similia habentur in Arausicano secundo.

Ex quibus sic recte arguit Mendive (de gra., n. 6): « Iuxta has conciliorum definitiones, auxilium gratiae supernaturalis est absolute necessarium, ut actus nostri eam habeant perfectionem quae ad vitam aeternam requiritur: dicitur enim necessarium non ut facilius, sed ut simpliciter fieri possint quales esse debent ut iustificationis gratia conferatur ac vita aeterna obtineatur. Atqui ut detur talis necessitas, ii actus debent esse intrinsece et in sua entitate supernaturales: nam si actus auxilio gratiae facti, intrinsece perfectiores non sint eis qui per solas naturae vires fieri queunt, non est cur actus pure naturales, rationi conformes et honesti, ad vitam aeternam inepti censeantur; unde auxilium gratiae necessarium erit ut actus fiant, non simpliciter apti ad vitam aeternam, sed aptiori modo ad ipsam; quod a conciliis reprobatur ».

Probatur 3. Non solum finis in quem tendunt, sed etiam principia quibus eliciuntur actus salutares, sunt intrinsece supernaturales. Ergo et ipsi actus salutares sunt intrinsece supernaturales.

Prob. Ant. Nam finis, in quem tendunt, vel est iustificatio et gratia sanctificans, vel ipsa gloria; constat autem utrumque horum esse entitative supernaturale. Quoad principia, iustis conceduntur ad eos actus eliciendos habitus per se infusi; ut enim supponimus ex tractatu de virtutibus infusis, simul cum gratia sanctificante infunduntur virtutes fidei, spei et caritatis, quae sunt principia actuum sibi respondentium. Porro, eiusmodi virtutes pertinent ad ipsum ordinem gratiae sanctificantis, ab eaque dimanant sicut facultates oriuntur

a natura. Ergo sunt intrinsece supernaturales sicut ipsa gratia sanctificans.

Si vero de peccatoribus agamus, primum adverto, saepe adesse in peccatoribus virtutes fidei et spei, neque enim omni peccato mortali amittuntur virtutes fidei et spei; ergo etiam in peccatoribus adsunt saepe principia permanentia actuum salutarium, et quidem principia eiusdem rationis quae in iustis. Quod si agamus de peccatoribus omni virtute infusa destitutis, ipsis necessaria est absoluta necessitate gratia actualis, quae suppleat influxum habituum, ut patet ex dictis in prop. 5 et hic in prob. 1 et 2. Insuper notandum est actus salutares in peccatoribus non esse alius rationis atque in iustis, ut iam antea notavimus supra (n. 70). Ergo eorumdem principia sint oportet quodammodo similia, secundum quod ubi deest habitus per se infusus ex cuius influxus proveniant (ut accidit in iustis), efficacitas habituum infusorum a Deo per auxilium transiens supplenda relinquitur.

Ad consequentiam argumenti satis est advertere nullam esse rationem cur postulentur principia intrinsecus supernaturalis, si ipsi actus salutares non sunt quoque intrinsecus supernaturales; idque melius apparebit si inspiciamus rationes quae ad hoc afferri possent.

109. Dici ergo posset postulari principia supernaturalia, non quia ipsi actus salutares sint intrinsece supernaturales, sed quia fieri debeut modo quodam supernaturali.

Sed hoc nequit admititi; tunc enim perfectio actum salutarium esset entitative naturalis, sicut naturalis est perfectio hominis per miraculum resuscitati. Ergo ad eos eliciendos darentur vires sufficientes in natura humana. Atqui hoc est quod negant tum Sacra Scriptura, tum Patres et concilia. Et certe, si perfectio actuum salutarium non excederet in sua entitate vires nostrae naturae, nulla esset ratio Deo digna propter quam necessaria diceretur gratia ad efficiendos eos modo illo miraculoso. Apparet utique talis ratio in homine resuscitato, quia ex tali miraculo manifesta redditur omnipotentia Dei; quod non valet de actibus salutaribus, quippe qui

adspectibus hominum non subiiciuntur, neque alia ratione sensibiles sunt qua salutares.

Dici posset secundo auxilia supernaturalia requiri, vel propter maiorem intensitatem, vel ad difficultates vincendas, vel ad hoc ut acceptentur a Deo ad praemium vitae aeternae actus in se naturales.

Sed haec omnia facile excluduntur; etenim primo, ad actus salutares nulla requiritur determinata intensitas, ut patet ex dictis in tract. de poenit. ubi de contritione; eodemque iure dici potest de fide et spe; sicut enim contritio non solum intensa, sed etiam remissior, apta est ad iustificandum hominem, modo elicita sit ex proprio contritionis motivo, sic etiam fides et spes erunt dispositiones ad iustificationes conducentes (utique remote, non proxime, ut perfecta contritio), modo ex proprio motivo eliciantur, sive intensius, sive paulo remissius. Quod dicitur gratiam entitative supernaturalem forte requiri propter vincendas difficultates, ergo, infero, natura posset aliquid, etsi difficilius, in ordine actuum salutarium, quod damnatum est contra haereticos pelagianos et semipelagianos. Illud etiam quod tertio dicitur de acceptandis ad praemium vitae aeternae actibus naturalibus, prorsus inutiliter et sine ratione dicitur; quia posset optime Deus acceptare ad praemium vitae aeternae actus mere naturaliter honestos.

110. Obiicitur 1. Concilia et Patres dicunt gratiam Dei requiri ut actus virtutum ponantur *sicut oportet* ad iustificationem et salutem aeternam. Atqui particulae eius additio manifestat gratiam Dei necessariam esse tantum ad producendum in actibus salutaribus modum aliquem supernaturalitatis. Ergo satis est affirmare quod actus salutares sunt supernaturales tantum quoad modum.

Resp. dist. minorem: ita ut modus ille sit aliquid pertinens ad intrinsecam constitutionem actus salutaris, conc.; ita ut sit quid extrinsecum, nego. Ut antea notavimus, nihil prohibet quominus actus salutares dicantur quoad substantiam naturales, et solum quoad modum supernaturales. Qua loquendi ratione significatur, eamdem esse posse substantiam seu

speciem actuum naturalium et supernaturalium, prout species actus desumitur ex eius obiecto formali et modo tendendi in proprium terminum.

Quapropter, sicut actus fidei supernaturalis consistit ratione obiecti in hoc quod assentiamus revelatis propter auctoritatem Dei revelantis, sic potest poni per vires naturae et data externa revelatione, actus fidei mere naturalis propter idem omnino obiectum formale: qui proinde actus naturalis haberet eamdem substantiam atque actus fidei salutaris, haberet scilicet idem obiectum formale, eumdemque modum tendendi in proprium terminum. Differentia autem inter utrumque ponenda est in eo quod actus fidei supernaturalis elicitur per auxilium supernaturale gratiae, et hinc *sicut oportet* ad salutem; quod non posset affirmari de actu fidei quem possibilem affirmamus ex solis viribus naturae, proposita revelatione externa. Differentia igitur non est in substantia actus, sed in modo naturalitatis aut supernaturalitatis quo uterque fit; qui tamen modus contrahit actum (de se indifferentem ad naturale vel supernaturale) ad speciem supernaturalitatis. Et hac ratione differentia specifica recte appellatur a philosophis modus; modus inquam intrinsece determinans et contrahens genus ad talem speciem; velut si dicerem quod rationale et irrationale sunt modi contrahentes genus animal ad speciem hominis et bruti.

Obiicitur 2. S. Thomas in 2. 2, q, 121, a. 2, ad 8 affirmat actus fidei et alios similes non esse supernaturales secundum substantiam, sed solum secundum modum. « Alio modo, inquit, est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum; et ad hoc datur donum gratiae habitualis ».

Responsio est eadem quae ad praecedentem difficultatem. Cf. Lugo de fide, disp. 1, n. 38, ubi haec habet: « Quibus verbis noluit (S. Thomas) ipsam entitatem actus non esse supernaturalem, sed solum non esse talem, ut non possit viribus naturae fieri actus similis in modo tendendi ad suum obiectum, sed potius servare in omnibus naturam et conditionem potentiae intellectivae, ut eodem modo tendat intellectus per

actus supernaturales ad obiecta, sicut per naturales tendere solet ad alia obiecta ».

Ceterum mens S. Thomae apertissima est in hac quaestione. Sic in 1. 2, q. 62, a. 1 haec habet: « Est autem duplex hominis beatitudo... Una quidem proportionata naturae humanae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola virtute divina pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem... Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam: unde oportet quod superaddantur homini divinitus quaedam principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem ».

Et in q. 109, a. 5 probat necessitatem gratiae ad hoc ut possit homo mereri vitam aeternam, ex generali principio quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Sed ut nuper ab eo audivimus, finis noster excedit facultatem naturae humanae eiusque capacitatem. Ergo et actus ad ipsum conducentes tales esse debebunt, qui superent vires humanae naturae. Quos dicimus simpliciter et entitative supernaturales; quia superant et naturam humanam, et etiam quamvis aliam naturam creatam.

Ibidem in a. 4 asserit praecepta legis quantum ad substantiam operis potuisse omnia impleri sine gratia in statu naturae integrae, sed non quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Manifestum est autem hunc modum, de quo loquitur S. Doctor, ita esse supernaturalem, ut pertineat ad intrinsecam constitutionem actus supernaturalis; quia est talis per quem actus habet proportionem et connexionem intrinsecam cum fine vitae aeternae.

Propositio 8. Distinctio actuum intrinsece supernaturalium a naturalibus non videtur necessario et universaliter desumenda ex obiecto formali, sed potius ex principio efficiente. Quare fieri potest ut actus naturalis et supernaturalis conveniant quoad substantiam, secundum quod substantia actus designat specificativum eius ex obiecto formali desumptum; sed quoad modum semper differunt, quatenus actus naturalis procedit a solis viribus naturae; actus vero supernaturalis procedit a viribus naturae elevatis per gratiam, ideoque modo supernaturali et naturae capacitatem omnino excedente.

111. Postquam in thesi praecedente vidimus actus salutares esse intrinsecus sive entitative supernaturales, nunc quaeritur undenam proveniat praedicta eorum supernaturalitas; cui quaestioni respondemus per verba theseos ut enuntiata sunt.

Notandum est ante omnia, eamdem esse rationem actuum et habituum; per habitus enim inclinamur in actus, et habitus specificantur per actus proprios. Quare, si actus naturalis et supernaturalis possunt habere idem obiectum formale, ut dicitur in thesi proposita, idem dicendum erit de habitibus quae illis actibus respondeant. Quare multi auctores hanc quaestionem pertractant ubi de distinctione habituum naturalium a supernaturalibus sermo est; et nos etiam tum de actibus, tum de habitibus, promiscue loquemur.

Notandum est secundo, cum dicimus actus supernaturales a naturalibus distingui quoad modum, non negari a nobis supernaturalitatem intrinsecam actuum quos supernaturales dicimus et propugnamus, sed e contrario eam a nobis praesupponi, ut apparet ex dictis in thesi praecedente, et in enuntiatione huius praesentis propositionis. Dicimus enim dari actus qui sunt intrinsece seu entitative supernaturales; dari quoque posse alios qui sunt intrinsece seu entitative naturales. Quibus positis nunc quaeritur: Undenam procedit quod quidam actus intrinsece naturales sint, alii vero sint intrinsece supernaturales? Et respondemus hoc non provenire necessario

et universaliter ex obiecto formali, sed potius ex principio efficiente, secundum quod illi erunt actus naturales, qui producuntur per principium efficiens naturale, illi e converso erunt supernaturales, qui producuntur per principium efficiens supernaturale.

Dices. Entitas intrinseca alicuius rei idem est atque essentia eius sive substantia. Si ergo admittimus actus entitative atque intrinsecus supernaturales, cur videmur refugere ab appellatione actuum supernaturalium quoad substantiam?

Respondeo primo non omne ens esse substantiam, sed dari quoque accidentia a substantiis realiter distincta. Quare, etsi omne ens habeat suam essentiam, tamen non omne ens habet essentiam *substantialem*. Cumque auxilia gratiae, de quibus hic loquimur, et actus qui per talia auxilia ponuntur, sint entitates non substantiales, sed accidentales, iam ex hoc capite melius est ut loquamur de actibus entitative supernaturalibus quam de supernaturalibus quoad substantiam. Admittimus ergo actus supernaturales entitative, intrinsece et quoad essentiam (omne enim ens habet suam essentiam); sed abstinemus ab appellatione actuum supernaturalium quoad substantiam, ne videlicet hoc vocabulum ingerat ideam substantiae cuiusdam supernaturalis, quam non admittimus (cf. de Deo Creante, n. 304 sq.; et n. 323 sq.).

Respondeo secundo locutionem hanc: *quoad substantiam*: posse in re praesenti aequivocationibus locum praebere, et sic consultius esse ut evitetur. Potest nimirum locum aequivocationibus praebere, quia, ut iam non semel dictum est, per substantiam operis intelligi potest specificativum eius ex obiecto formali. Quaere cum dico: actus intrinsece supernaturales tales esse quoad substantiam: significari potest hac locutione supernaturalitatem illorum actuum necessario esse pendentem ab eorum obiecto formali, ita ut actus naturalis et supernaturalis non possint habere idem obiectum formale. Quoniam vero hoc ipsum est in quaestione, utrum nempe actus naturalis et supernaturalis possint habere necne idem obiectum formale, abstinendum est ab illa formula, quae iam ab initio videretur assumere ut solutum illum ipsum nodum de cuius solutione agitur.

112. Sententiae. Duplex est sententia inter theologos catholicos. Plurimi ut Suarez, Mazzella, et thomistae recentiores (cf. Garrigou-Lagrange in opere: quomodo cognoscitur revelatio ut est motivum formale fidei infusae: ex eius dem auctoris opere de revelatione; vide etiam Hugon, in Revue Thomiste, 1913, pag. 89) tenent actus naturales a supernaturalibus necessario et universaliter distingui ratione obiecti formalis; ideoque fieri non posse ut idem sit obiectum formale actus naturalis est supernaturalis.

Non negant hi auctores, quod bene advertendum est, ad actum supernaturalem requiri principium efficiens supernaturale; imo admittunt omnino ad tales actus efficiendos requiri principia intrinsecus supernaturalia. Neque consequenter negant actus, quorum principium est intrinsece supernaturale, essentialiter differre ab actibus per vires naturae elicitis. His autem admissis, addunt discrimen ex parte obiecti formalis necessario esse connexum cum discrimine ex parte principii efficientis. Quare secundum hanc sententiam si actus est entitative naturalis, eius obiectum formale erit quoque naturale, seu apprehensum per vires rationis naturalis sine interventu divinae revelationis. E contrario autem, si actus est entitative supernaturalis, obiectum eius formale erit quoque supernaturale, seu apprehensum per lumen divinae revelationis. Rursus, si agatur de actu cuius obiectum formale est quid mere naturale, iam eo ipso concludi potest actum illum esse entitative naturalem, seu elicitum per vires naturae sine sine auxilio gratiae supernaturalis; si vero agatur de actu cuius obiectum formale est supernaturale, iam eo ipso possumus dicere illum actum esse intrinsecus supernaturalem, et hinc elicitum per auxilia intrinsecus supernaturalia.

Sententia nostra contra dicit, differentiam actuum naturalium a supernaturalibus non esse *necessario et universaliter* sumendam ex obiecto formali, sed potius ex principio efficiente. Unde dicimus ac sustinemus posse aliquem actum habere obiectum formale naturale, seu apprehensum per vires nostrae rationis, ita tamen ut eliciatur per vires gratiae supernaturalis; qui proinde actus erit intrinsece supernaturalis ratione principii efficientis, nempe, ratione auxilii gratiae su-

pernaturalis. Dicimus praeterea, ubicumque agitur de actibus viatorum (cur de actibus viatorum loquamur, mox explicabitur) etsi obiectum formale actus sit propositum per revelationem, dari in natura nostra vires physicas ut in tale obiectum tendamus; non quidem ut tendamus in tale obiectum sicut oportet ad iustificationem et vitam aeternam, sed certe ut tendamus in illud, quamvis steriliter seu inutiliter in ordine ad salutem.

Notanda sunt verba illa: *necessario et universaliter*. Admittimus enim dari quaedam obiecta formalia, quae nullo modo possunt attingi nisi actu supernaturali. Sic quoad intellectum, Deus cognitus ut est in se, seu visus cognitione intuitiva, non mere cognitus abstractive ex creaturis, est obiectum superans vires et exigentias cuiusque naturae creatae et creabilis; ideoque nullus intellectus creatus per vires suas ferri potest in tale obiectum, sed necessario requiritur auxilium entitative supernaturale ad attingendum illud. Idem dico quoad voluntatem si agatur de bonitate Dei amanda ut est in se; bonitas enim Dei amanda ut est in se, praesupponit cognitionem Dei ut est in se. Quare etiam ad tale obiectum est impar omnis creatura, nisi auxiliis entitative supernaturalibus adiuvetur.

Sed notandum est praedicta obiecta formalia: *Deus cognitus ut est in se; Deus amatus secundum bonitatem suam prout est in se:* pertinere ad actus beatorum, qui in patria exercendi sunt; nos autem loquimur de actibus in hac vita exercendis, seu de actibus viatorum.

Sed nonne, dices, idem est Deus quem in patria videbimus, et cui nunc adhaeremus per fidem? Nonne idem quoque est bonum divinum, quod nunc caritate hic in terris prosequimur, et quo in aeternum fruemur in caelis?

Respondeo idem esse certissime; sed tamen aliter et aliter manifestatum; neque enim fides nunc nobis praebet eam Dei ac divinorum cognitionem, quam habebimus per lumen gloriae; et quoniam voluntas sequitur intellectum, alia est ratio qua nunc adhaeremus Deo per caritatem, et qua ipsi adhaerebimus in beatitudine. Quare, etsi cognitio Dei visi ut est in se, et amor Dei amati secundum eam bonitatem quam repraesentabit visio beatifica, postulent omnino actum ex parte

principii supernaturalem, non idem sequitur de cognitione et amore Dei prout nunc nobis manifestantur per fidem, quae tandem aliquando Deum nobis cognoscere facit non intuitive, sed abstractive.

Loquendo ergo de actibus viatorum, negamus differentiam inter actus supernaturales et naturales desumi ex obiecto formali, sed eam dicimus desumendum ex principio efficiente.

Sententiam sic propositam sequuntur plurimi auctores, ut Molina (Conc. q. 14, a. 13, disp. 7, 8, 10), Coninck, Lugo, Ripalda, Wirceburgenses, Mendive, Card. Billot, Lahousse, Palmieri, Schiffini, van der Meersch, aliique. Eiusdem quoque sententiae defensores fuerunt plurimi ex veteribus scholasticis quorum testimonia et loca, ex Molina desumpta, videri possunt apud Card. Billot, de virtutibus, pag. 41. Quibus addere placet Dom. Soto, de natura et gratia, lib. 2, cap. 14; et, quod maioris momenti est, ipsum S. Thomam, cuius testimonia quaedam infra afferemus in probationibus.

Ad censuram quod attinet, planum est nullam censuram theologicam poni posse in hac quaestione, quae est mere scholastica, et inter ipsos catholicos controversa. Defendimus ergo thesim nostram saltem ut probabiliorem.

112. Ante probationem breviter explicandum est quid sit obiectum materiale, quid formale. Obiectum materiale dicitur id in quod fertur potentia, virtus, aut actus; obiectum vero formale id quod *movet* potentiam eamque *determinat* ad materiale prosequendum, aut etiam aversandum. « Amas medicinam propter sanitatem; medicina est obiectum materiale, sanitas obiectum formale, quae quasi informat et vestit medicinam, quae secundum se non moveret voluntatem, vestita tamen a bonitate sanitatis, allicit ad sui amorem ». Lugo, de fide disp. 1, n. 1. Quod actus naturalis et supernaturalis possint habere idem obiectum materiale, extra controversiam est; disputatio ergo est de obiecto formali.

Nunnulli auctores, ut Schiffini (de gratia, n. 209), Lahousse (de gratia, 82) aliique, distinguunt *obiectum formale quod a ratione formali sub qua*. Obiectum formale quod est id quod potentiam movet, eamque determinat ad actum ponendum;

ratio autem formalis sub qua dicitur ad his auctoribus manifestatio obiecti facta per intellectum, seu cognitio proponens obiectum tam materiale quam formale. Iamvero, per se patet aliam et aliam esse cognitionem qua obiectum voluntati praesens sistitur in virtutibus naturalibus et supernaturalibus; in naturalibus enim proponitur bonitas secundum quod conformis est regulae rationis, in supernaturalibus autem secundum quod est bonitas per revelationem et fidem proposita. Quare, dicunt, virtutes naturales a supernaturalibus differre semper et necessario non quidem ex obiecti formali quod, sed utique ex ratione formali sub qua.

Cum tamen secundum hos auctores ratio illa formalis sub qua non sit nisi conditio praerequisita ut voluntas possit obiectum prosequi, non vero ratio motiva et determinans, reapse idem sentiunt quod nos. Semel enim atque obiectum proponitur voluntati per lumen fidei, admittunt auctores praedicti adesse vires in voluntate ut per eas possit sectari eiusmodi obiectum, quamvis certe non ut expedit ad salutem et vitam aeternam; quod ipsum et nos admittimus. Praeterea, admittunt quoque iidem illi auctores quod, ubi agitur de obiecto cuius bonitas cognita et praesentata est voluntati per lumen naturalis rationis, potest Deus praebere supernaturalem concursum, ita ut voluntas revera ponat actum supernaturalem vi principii efficientis supernaturalis.

Et iam veniamus ad probationes.

113. Probatur 1. Obiectum formale fidei est auctoritas Dei revelantis seu loquentis. Atqui in hoc obiectum formale potest homo versari actu naturali et supernaturali. Ergo idem potest esse obiectum formale actus naturalis et supernaturalis.

Minor. Adsunt vires in natura nostra quibus credamus homini loquenti, seu ut credamus propter auctoritatem hominis loquentis, qui est actus fidei humanae. Atqui Deus loquens aut revelans infinite dignior est cui credamus, idque nobis naturaliter notum est. Ergo etiam vires habemus ad credendum Deo loquenti, seu ad ponendum actum fidei divinae. Unde in praedictum obiectum formale possumus ver-

sari actu naturali; qui certe non erit actus fidei *ut oportet, ut expedit* ad salutem, quia non est factus per gratiam; sed tamen erit actus *fidei divinae*, seu assensus praestitus alicui veritati propter auctoritatem Dei revelantis; in quo assensu fides divina consistit. Admittimus certe libentissime factum revelationis esse quid gratuitum, ipsamque revelationem homini non deberi. Sed tamen dicimus, praesupposita revelatione ut conditione, nihil obstare quominus intellectus noster per vires naturae adhaereat veritati revelatae propter auctoritatem Dei loquentis.

Quod vero in illud ipsum obiectum formale possimus versari actu supernaturali exinde ostenditur, quod nihil obstat quominus ad actum praedictum, qui solis viribus naturae potest effici, Deus concurrat auxilio supernaturali per gratiam.

Contra hoc argumentum dicunt adversarii: In tale obiectum formale potest quidem homo versari actu naturali, non vero actu supernaturali; quod sic probant: Ad actum fidei supernaturalem necessarium est, ut auctoritas Dei revelantis credatur per ipsam fidem. Atqui in praedicto actu, qualis a nobis descriptus est, auctoritas Dei revelantis non creditur, sed mere se habet *ut quo* mens assentitur veritati propositae. Ergo talis actus nequit esse supernaturalis.

Sed respondetur negando prorsus maiorem; cuius negationis ratio haec est: Sicut fides humana in eo consistit quod alicui veritati assensum praebeamus propter auctoritatem hominis aliquid dicentis sive loquentis, simili ratione fides divina consistit in adhaesione veritati praestita propter auctoritatem Dei revelantis sive loquentis. Atqui cum credimus fide humana auctoritas dicentis non creditur, sed accipitur ut aliunde cognita. Ergo etiam cum sermo est de fide divina auctoritas Dei revelantis non creditur per ipsam fidem, sed debet accipi ut aliunde cognita.

Quae ut exemplis clarius pateant, supponamus sermonem esse de accipienda existentia imperii Sinensis fide humana propter auctoritatem Petri loquentis. Si quaeratur: cur credis existere imperium Sinense: respondebitur hoc modo: id credo propter auctoritatem Petri dicentis. Si autem ulterius quaeratur: cur credis Petro id asserenti: huic secundae interroga-

tioni nequit responderi, me Petro credere quia ipse dixit; sed ipsi credo, quia aliunde scio ipsum esse dignum cui credatur. Itaque auctoritas Petri loquentis non se habet *ut quod* creditur existentia imperii Sinarum. Credo nempe existere imperium Sinarum (id est *quod* credo); et hoc credo propter auctoritatem Petri loquentis (ideoque auctoritas Petri loquentis non est *quod* credo, sed id *quo* credo existentiam illius imperii).

Similiter ergo cum credo existentiam mysterii SS. Trinitatis, Incarnationis et ceterorum, mysteria se habent *ut quod* creditur; auctoritas autem Dei revelantis se habet *ut quo* illa mysteria creduntur. Praeterea, si in actu fidei auctoritas Dei revelantis credenda esset per ipsam fidem, non apparet quomodo vitetur circulus vitiosus aut processus in infinitum. Quoniam vero hoc argumentum inferius evolvendum est, ubi de analysi actus fidei, illud hic innuisse sufficiat. Interim vide, si vacat, Lugo, de fide, disp. 1, n. 82; vel Billot, de virtutibus infusis, ed. 2, pag. 290.

Sed instant. In fide quidem humana valent ea quae dicta sunt, non vero in fide divina, quae est alius rationis.

Respondeo et quaero: Cur dicitur tendentia intellectus nostri non esse eadem in utraque fide? Differentia utique datur in eo quod per fidem humanam credo homini loquenti, per fidem vero divinam Deo loquenti. Sed sicut in fide humana assentio propositioni cuidam propter auctoritatem hominis loquentis, similiter in fide divina veritatem admitto propter auctoritatem Dei loquentis aut revelantis. Et sicut in fide humana auctoritas Petri loquentis supponitur aliunde cognita quam per ipsum testimonium Petri, idem quoque dico fide divina. Ideoque non apparet quo iure statuatur in fide divina quidam modus procedendi arcanus et contra internam uniuscuiusque experientiam.

114. Cum quaestio haec maxime respiciat materiam de actu fidei eiusque obiecto formali, unde cum proportione ad alios actus hic dicta trasferenda sunt, ideo et nos insistimus maxime in hac re declaranda, quomodo scilicet obiectum for-

male fidei, quod est auctoritas Dei revelantis, possit attingi actu naturali et supernaturali.

Qui vero dicunt obiectum illud formale posse quidem attingi actu naturali, non vero actu supernaturali propter nescio quem modum impervium, quo actum supernaturalem credendi involutum volunt, audiant quae iam responderat Lugo (de fide, disp. 1, n. 37, 38):

« Ad nostra argumenta respondent recentiores aliqui recurrendo ad mysteria... Ego quidem odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria, quibus res nostrae fidei difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus, illa ipsa quae in se ipsis experiuntur, alia esse ab iis quae ipsi experiuntur. Omnes enim fideles experiuntur se credere et operari circa res fidei, sicut circa alia obiecta, nec suum intellectum transferri ad alium modum operandi circa obiecta absque obiecto; modum, inquam, adeo diversum, qualem numquam in aliis rebus habuerunt... Unde merito S. Thomas in q. 171, a. 2, ad 3 (in 2. 2) dixit, actus fidei et alios similes, qui fiunt ab habitibus infusis, *non esse supernaturales secundum substantiam actus, sed solum secundum modum.* Quibus verbis non voluit, ipsam entitatem actus non esse supernaturalem, sed solum non esse talem, ut non possit viribus naturae fieri alius similis in modo tendendi ad suum obiectum, sed potius servare in omnibus naturam et conditiones potentiae intellectivae, ut eodem modo tendat intellectus per eos actus supernaturales ad obiecta, sicut per naturales tendere solet ad alia obiecta. Munus ergo Theologi doctoris hoc est, non quidem imaginari sibi naturas rerum, prout ipse sibi vult fingere ad dissolvenda argumenta, et persuadere tales esse contra id quod omnes experiuntur; sed potius consulere experientiam ipsam et sensum fidelium, et ex his investigare qualis sit natura et operatio talium habituum: facilius enim est quod ipse decipiatur in aliquo principio speculativo, quod sibi finxit, quam quod fideles omnes decipiantur, dum putant se tali modo et circa tale obiectum operari, cum revera alio longe diverso modo, et circa aliud obiectum omnino diversum operentur ».

Et ibidem, n. 117: « Hunc modum dicendi suadet mihi tum difficultas aliarum sententiarum; quam iam vidimus, et earum auctores fatentur, recurrentes ad mysteria, ut eas nobis persuadeant; tum praesertim exemplum fidei humanae..... Quando ergo fide humana aliquid credimus propter auctoritatem Petri, qui id affirmat et testatur, non minus dicimur niti auctoritate et testimonio Petri ac resolvere fidem nostram in Petri testimonium, quam in testimonium Dei quando credimus fide divina; quamvis enim firmior sit assensus fidei divinae quam humanae, hoc tamen provenit ex maiore auctoritate Dei cui nitimur, quam hominis: ceterum, quoad modum sistendi in auctoritate dicentis, eodem modo se habet intellectus in utraque fide, ut constat experientia; nec aliud a nobis exigit Scriptura et Patres, nisi ut credamus propter testimonium Dei, sicut solemus credere propter hominis testimonium, addita solum maiore firmitate assensus, prout exigit maior auctoritas loquentis... Unde si res fidei nostrae credamus propter testimonium Dei firmissime, eodem modo quo credimus fide humana propter testimonium Petri, addita maiore illa firmitate, nemo potest negare quod fides nostra resolvatur sufficienter in auctoritatem et testimonium Dei: nec unquam a nobis exigitur, quod magis resolvatur fides nostra in testimonium Dei, quam fides humana in testimonium hominis cui credimus; neque ad id asserendum est ullum probabile vestigium, cum verum sit in toto rigore et proprietate, quod per fidem humanam credimus Petro et ducimur eius auctoritate, ac testimonio, sicut verum est dicere hoc ipsum de fide divina respectu testimonii divini ».

Quod diximus de obiecto fidei, idem de aliis virtutum obiectis manifestum erit. Et primo quidem quoad obiectum spei; semel enim atque noverimus per revelationem promissiones divinas, possumus per vim naturae sperare assecutionem eorum quae nobis promissa sunt. « Cur enim non posset natura in hoc obiectum? An quia aliquid sperandum a Deo? An quia ipse Deus in beatitudine possidendus? Nullo sane modo, supposita semel cognitione et fide divinarum promissionum ex auditu revelationis ». Billot, de virtutibus. ed. 2, pag. 78.

Similiter quoad caritatem; postquam enim fide cognoscimus obiectum caritatis esse divinam bonitatem ut est in se, et caritate nos fieri peculiari quadam ratione consortes naturae divinae, non apparet cur voluntas nostra non possit amare illam divinam bonitatem, illudque consortium naturae divinae. Cfr. Billot, loc. cit., et Lugo. de fide, disp. 9, n. 6.

115. Probatur 2 et confirmatur argumentum praecedens. Concilium Tridentinum (sess. 6, can. 3; Denz. 813) et Arausicanum 2 (can. 6, 7, 25; Denz. 179, 180, 199) asserunt hominem non posse credere, sperare et poenitere *sicut oportet* ad iustificationem et salutem, sine divina gratia. Atqui eo ipso quod asserunt dicta concilia eos actus *sicut oportet* non posse tribui viribus naturae, satis clare innuunt eos sicut non oportet, seu mere naturaliter, posse attribui viribus naturae sine gratia. Ergo sicut actu supernaturali per gratiam ponimus actum fidei quo credimus vera esse revelata propter auctoritatem Dei revelantis, possumus actu naturali, seu non apto ad iustificationem, revelatis assentire propter eamdem Dei auctoritatem. Unde auctoritas Dei revelantis, quod est obiectum formale fidei, potest esse terminus in quem tendamus actu tum naturali, tum supernaturali.

« Concilium Trid. sess. 6, can. 3, dum inquit, si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare aut poenitere posse, sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit: manifeste innuit, eiusmodi actus mere naturales, ac proinde non ut oportet ad iustificationem, elici posse viribus liberi arbitrii cum solo Dei concursu generali: aut saltem non obscure innuit, sine ullo periculo id posse affirmari. Idem aperte innuit conc. Arausicanum dum ait, ut credamus, velimus, vel haec omnia sicut oportet agere valeamus etc..... Quare concilium solum negat fieri posse eiusmodi opera per solum vigorem naturae, absque speciali auxilio et dono Dei, ut oportet ad iustificationem et meritum, aut ita ut pertineant ad salutem vitae aeternae; non vero quoad substantiam actus, atque intra limites actuum mere naturalium, qui ad salutem

vitae aeternae minime conferant ». Sic Molina in Concordia, q. 14, a. 13, disp. 7.

116. Probatur tandem ex eo quod alias possemus certo cognoscere supernaturalitatem actum nostrorum. Argumentum sic potest proponi: Secundum sententiam adversariorum, ubicumque obiectum formale est supernaturale (seu propositum per revelationem), tunc necessario actus debet esse supernaturalis. Atqui certo scimus plurima obiecta formalia eiusmodi esse, nimirum, proposita nobis per revelationem, et hinc ad mentem adversariorum supernaturalia. Ergo etiam sciremus certo, saltem cum ferimur in obiecta formalia per revelationem proposita, actus nostros esse supernaturales; quod tamen nemo admittit, nam exinde sequeretur nos posse quoque certos esse de nostro statu gratiae.

Ad minorem. Divina bonitas nobis proponitur amanda per caritatem, non iam quatenus Deus eiusque perfectiones naturali rationis lumine cognoscuntur, sed quatenus auctor est ordinis supernaturalis; ideoque caritate prosequimur Deum eiusque bonitatem, secundum quod nobis innotescunt sub lumine revelationis; et ex testimonio conscientiae certi reddimur de tendentia nostrae voluntati in Deum hoc modo inspectum, id est, inspectum prout a nobis cognoscitur et nobis amandus proponitur sub lumine revelationis et fidei. Nec tamen possumus scire utrum actus amoris Dei, prout in eum tendimus per lumen fidei apprehensum, sit naturalis, an supernaturalis. Cuius rei ratio alia dari non potest, nisi quod in eiusmodi obiectum, tali modo propositum, potest voluntas nostra versari non solum actu supernaturali per gratiae auxilium, sed etiam actu naturali per vires naturae physicas (quidquid sit de viribus moralibus, quae hic non debent attendi secundum dicta). Cf. Kilber, de virtutibus, n. 18, in fine.

Placet hoc argumentum confirmare auctoritate S. Thomae; qui in 1, d. 17, q. 1, a. 4 quaerit, utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Et sic respondet: « In actu autem animae est plura considerare, scilicet, speciem ipsius actus, quae est ab obiecto, et modum, et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum,

ex specie actus (id est, ex obiecto, ut ipse S. Doctor ait), non discernitur utrum sit a potentia imperfecta (id est, naturali) vel perfecta per habitum (id est, elevata per gratiam); quia ad idem obiectum refertur potentia et habitus... Modus autem quem ponit habitus in opere, est facilitas et delectatio... Per istum autem modum non distinguitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito (id est, naturali). Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem ».

Ex quibus verbis patet, quomodo secundum S. Thomam caritas naturalis et supernaturalis possunt habere idem obiectum formale, seu eamdem speciem aut substantiam.

Idem repetit de verit., q. 10, a. 10, ad 1; aitque caritatem supernaturalem a nobis cum certitudine cognosci non posse « propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam ».

Iterum de verit, q. 24, a. 14, ad 1: « Dicendum, inquit, quod illud quod praecipit Deus non est impossibile homini ad servandum, quia et substantiam actus potest ex libero arbitrio servare, et modum quo elevatur supra facultatem naturae prout scilicet fit ex caritate, potest servare ex dono gratiae, quamvis non ex solo libero arbitrio ». Iamvero, ut homo ex viribus naturae possit servare praecepta divina quoad substantiam actus, opus est ut possit tendere viribus naturae in illud ipsum obiectum formale, in quod tenditur per actum supernaturalem; substantia enim seu species actus desumitur secundum S. Thomam ex obiecto eius, ut nuper ab eo audivimus (cf. textum ex 1 Sent.).

Et certe, praeceptum caritatis est, ut amemus Deum propter suam bonitatem; quod praeceptum, auctore S. Thoma, potest homo servare per liberum arbitrium quoad substantiam actus. Ergo potest homo viribus naturae tendere in hoc obiectum, quod est Deus diligendus propter suam bonitatem. Atqui hoc obiectum formale idem remanet in caritate supernaturali. Ergo. Nec valet dicere, caritate supernaturali esse Deum amandum secundum bonitatem supernaturalem fide apprehensam. Respondetur enim hoc certe verum esse; ita tamen ut per

fidem nobis non subministretur cognitio bonitatis divinae nisi abstractiva, non intuitiva; quae cognitio bonitatis divinae eiusmodi est, ut voluntas nostra possit tendere in obiectum per illam cognitationem abstractivam repraesentatum, quamvis non possit tendere ut oportet ad vitam aeternam.

Tandem in 2, 2, q. 171, a. 2, ad 3: « Alio modo, inquit, est aliquid supra naturam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum; et ad hoc datur donum gratiae habitualis ». Id est, actus caritatis quoad modum supernaturalitatis debent necessario procedere ex habitu caritatis infuso, etsi quoad substantiam seu obiectum formale possent procedere ex viribus naturae.

Et vide etiam in 2, d. 5, q. 2, a. 1, ad 1; in 4, d. 17, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 6; et in 3, d. 23, q. 3, a. 3; quaestiunc. 2, sol. 2. Praedicta testimonia S. Doctoris non possunt explicari de sola identitate obiecti materialis in actu amoris Dei naturali et supernaturali, ut videtur significare Bañez (in 2. 2, q. 24, a. 2). Quia S. Thomas loquitur de obiecto quod praebet actui suam speciem sive substantiam; substantia autem vel species actus non desumitur ex obiecto materiali, sed ex formali.

Quare merito haec scribere potuit Dom. Soto (de natura et gratia, lib. 1, cap. 22): « Potest homo... per sua naturalia, id est, solo generali Dei auxilio implere quandoque praecepta, videlicet naturalis iuris, vel divini, vel humani, quantum ad substantiam actus... Propositio est non solum divi Thomae, verum etiam Scoti, et *omnium theologorum nemine excepto*... Aliter autem contingit implere praecepta, puta non solum quantum ad substantiam operis, sed quantum ad modum et finem praecipientis: nempe ut ex caritate hoc fiat. Et de hoc... neque Adam in statu innocentiae sufficeret...: tantum abest ut nos idem valeamus ». Quod vero per substantiam actus intelligat Soto formale obiectum, patet ex lib. 2, cap. 14 ad finem, ubi haec habet: « Differunt ergo natura sua contritio et attritio ex eius obiecto diverso (ex obiecto formali, nam materiale idem est). Sed tamen est praeterea adnotandum, quod utraque elici ab homine potest, vel ex viribus natura-

libus cum auxilio naturali Dei, vel ex singulari eius succursu... Neque opus hic existino veritatem hanc pluribus persuadere Quippe cum libro priore cap. 20 et duobus sequentibus pro virili mea id confecerim, quod, quemcumque actum potest habere ille qui est in gratia, potest etiam quantum ad substantiam operis, elicere peccator ex puris naturalibus ». Ubi se refert ad ea quae docuerat in testimonio priore, quod modo attulimus.

117. Obiicitur I. Virtutes specificantur per actus, actus vero per obiecta formalia. Atqui actus supernaturales specie distinguuntur a naturalibus. Ergo diversa habeant obiecta necesse est. Sic Mazzella, de gratia, n. 75.

Respondeo distinguo maiorem: actus specificantur per obiecta formalia, *etiam,* conc.; *tantum*, nego (quia diversitas specifica potest venire ex principio efficiente). Concedo omnino minorem. Sed nego prorsus consequens et consequentiam, quae nulla est secundum regulas rectae argumentationis.

Cum hanc difficultatem maximi faciant auctores contrariae sententiae, primo ostendendum est quomodo ex ea nihil legitime deducatur. Quod sic declarari potest: Cum actus dicuntur specificari per obiectum formale, hoc tantum significatur, quod, actus habentes diversa obiecta formalia, *sunt specifice diversi.* Atqui, dicunt adversarii (et nos quoque admittimus) actus naturalis et supernaturalis, *sunt specifice diversi.* Ergo habent diversa obiecta formalia?! Sed quis statim non videt vitium huius syllogismi, cuius terminus medius (verbis sublineatis notatus) est bis praedicatum propositionis affirmativae, et hinc bis particularis? Iamvero, dicunt logici, et optime dicunt: Aut semel aut iterum *medius generaliter* esto. Igitur praedicta argumentatio vitiosa est. Quod ut melius adhuc pateat, haec advertantur, quae iam subiicimus:

Quod actus specificentur per obieta formalia, omnino ac libenter admittimus. Obiectum enim formale est quasi terminus in quem tendunt actus intellectus et voluntatis nostrae; et proinde, hi actus eo modo se habent ad suum obiectum formale, sicut via se habet relate ad terminum in quem tendit. Atqui manifestum est aliam et aliam esse viam, secundum

quod conducit ad alium vel alium terminum, et hinc, speciem viae, seu specificationem eius, desumendam esse ex termino in quem conducit. Ergo etiam species actuum desumendae sunt secundum diversitatem obiectorum formalium, quae sunt termini in quem tendunt praedicti actus. Aliter: Cum per actus tendamus in obiecta formalia sicut in terminos, manifestum est actus nostros relative se habere ad sua obiecta formalia sicut ad proprios terminos. Atqui relationes essentialiter diversificantur per terminorum essentialitem diversitatem. Ergo et actus nostri habebunt diversas species secundum specificam diversitatem obiectorum formalium in quae versantur.

Quare omnino admittimus actum fidei humanae (credere *propter auctoritatem hominis*) specifice differre ab actu fidei divinae (credere *propter auctoritatem Dei*); idque ex diversitate obiecti formalis.

Sed his positis, adhuc manet intacta praesens quaestio quam in hac thesi agitamus. Quaeritur enim nunc, utrum actus fidei humanae et divinae, specie distincti ex obiecto formali, debeant quoque eo ipso differre ratione principii; ita ut fides divina necessario postulet principium efficiens supernaturale, et hinc diversum a principio efficiente unde fides humana procedit. Quaestioni autem sic propositae nos negative respondendum esse censemus: putamus enim non deesse vires intellectui nostro ut, supposito facto locutionis divinae aliquid revelantis, illud admittat in vi testimonii divini. Adversari nostri aliter opinantur; sed non apparet ex dictis quo iure suam opinionem probare possint ex illo principio: actus specificari ex obiecto formali.

Et ut haec exemplis melius pateant, utque appareat principium illud de obiectis formalibus extra rem invocari in hac quaestione, *dico:* Petrus potest assentiri alicui veritati mathematicae propter intrinsecam eius evidentiam ex demonstratione haustam, qui erit actus scientiae. Sed idem Petrus potuit quoque, saltem antequam demonstrationem caperet, eidem veritati assentiri propter auctoritatem magistri testantis, qui est actus fidei humanae. Nunc quaeritur: Illi duo actus, alter scientiae, alter autem fidei, suntne eiusdem speciei, an diversae? Respondendum est eos esse diversae omnino speciei,

idque propter diversa obiecta formalia; quia aliud est accipere aliquam veritatem mere quia magister dixit, aliud vero eandem accipere propter cognitam intrinsecam rei veritatem. Sed non obstante hac diversitate specifica ex parte obiecti, uterque illorum actum naturalis est, quia scilicet elicitus ex principio efficiente naturali, seu ex viribus naturalibus nostri intellectus. Quod si ad demonstrandum alterum eorum actuum debere esse naturalem, alterum vero supernaturalem, invocare vellemus principium illud actus: specificari ex obiectis formalibus: iure merito rideremur.

Ergo etiam similiter in nostro casu principium illud nequit iure invocari ad adversariorum intentum; etsi enim obiecta formalia duorum actuum diversa sint, forte uterque eorum procedit a principio naturali, et sic uterque est naturalis; et e converso, etsi obiectum formale idem sit, forte unus eorum procedit ex viribus naturae, estque naturalis; alter vero procedit ex viribus gratiae, et est supernaturalis.

Quaerit S. Thomas (1, 2, q. 54, a. 54, a. 2), utrum habitus distinguantur secundum obiecta. Et in responsione haec habet: « Habitus et est forma quaedam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum, quo formae specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem diversae formae ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod omne agens agit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quae dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quae dicuntur. Est autem habitus dispositio quaedam ad duo ordinata, scilicet, ad naturam et operationem consequentem naturam. *Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur: uno modo quidem, secundum principia activa* talium dispositionum; alio modo secundum naturam; tertio modo secundum obiecta specie differentia ». Ubi vides quomodo S. Thomas principia activa, seu principia efficientia, ponat inter causas et radices unde potest sumi diversitas specifica sive essentialis.

Quare non apparet quo iure Salmanticenses (de gratia, disp. 8, n. 60) propositae ex Lugo et Molina sequenti

difficultati: sufficere solam diversitatem principiorum ut actus differant secundum speciem: his verbis respondeant: « Negandum antecedens, quod si verum foret, ut contendunt adversarii, nihil in vera philosophia non nutaret circa speciem ac distinctionem potentiarum et habituum, compelleremurque nova fundamenta aperire, quae non docuerunt Aristoteles, D. Thomas et alii Scholae principes. Quod licet facile admitterent iuniores, ne ullum principem haberemus ex antiquis... Quocirca opus est illorum impetus in hac parte totis viribus retardare ». Dicimus haec non iure affirmari; nam et a S. Thoma audivimus quo modo diversitas principii activi sufficiat ad diversitatem specificam habituum (et consequenter actuum); et insuper hoc idem ratio dictat, quia (verba sunt S. Thomae in textu super allato) « omne agens agit simile secundum speciem ».

Instatur. Differentia actionum quae provenit ex parte principii est mere materialis et secundum numerum, non vero formalis et secundum speciem; sic nemo dicturus est differre specifice et secundum essentiam sigillationem impressam a sigillo aureo et argenteo, ex eo solum quod instrumentum ipsum seu principium efficiens specie differat; similiter etiam visio sensibilis hominis et bruti non differunt nisi mere meterialiter. Ergo fieri non potest ut differéntia specifica inter actus naturales et supernaturales proveniat ex principio efficienti, sed repetenda est potius ex obiecto formali.

Resp. disp. ant.: si agatur de operatione specifica uniuscuiusque principii agentis, nego; si agatur de alia quavis operatione, conc. Sic homo generat hominem; et equus generat equum. Et quamvis functiones generationis in homine et perfectioribus brutis simillimae sint, ex eo solum quod principia generationum sint specifice diversa, differunt essentialiter effectus eorum. Exempla autem quae in obiectione afferuntur non sunt ad rem; quia in eis non agitur de operatione propria et specifica eorum agentium de quibus sermo est.

118. Obiicitur 2. Si actus naturalis et supernaturalis possent habere idem obiectum formale, tunc per vires na-

turae possemus attingere obiecta supernaturalia. Atqui hoc nequit admitti. Ergo neque illud prius. Sic Mazzella, n. 71.

Respondeo dist. mai.: Possemus viribus naturae attingere obiectum formale fidei, conc.; singula obiecta materialia, subd.: cognitione quidditativa, nego; cognitione abstractiva, iterum subd.: ante illorum revelationem, nego, post ipsam, conc. Et contrad minore, nego cons. (1).

Explico. Obiectum formale fidei est auctoritas Dei revelantis. Iamvero, Deum existere, eumque esse summe sapientem et veracem, possumus cognoscere lumine naturali rationis; factum quoque revelationis argumentis rationalibus demonstrandum est; quid enim aliud agitur in propaedeutica? Difficultas haberet maiorem vim, si in actu fidei auctoritas Dei et revelatio essent attingenda per ipsam fidem, secundum opinionem superius commemoratam in explicanda prima probatione thesis; sed iam vidimus illam opinionem nequaquam admittendam videri propter rationes ibi indicatas, et infra iterum evolvendas in tractatu de fide, ubi de resolutione actus fidei. Et haec quoad obiectum formale.

Quoad obiectum materiale, singula quidem obiecta credenda, ut mysterium Trinitatis, Incarnationis, et similia, non possumus utique ratione naturali cognoscere, sed praesupponenda est revelatio eorum. Sed adverte: 1) etiam post revelationem ea obiecta non cognosci a nobis quidditative, seu ut sunt in se, sed mere abstractive; 2) Trinitatem, Incarnationem, ceterasque veritates fidei, non esse obiectum formale, sed materiale fidei nostrae; unde ex argumento inferretur ne ipsum quidem obiectum materiale posse idem esse in actu naturali et supernaturali; quod tamen ipsi adversarii non admittunt.

119. Obiicitur 3. Virtutes infusae tendunt in suum obiectum ut manifestatum per lumen revelationis, acquisitae vero

(1) Quod Deus revelet, et maxime, quod mysteria revelet, est quid nobis indebitum, supernaturale, incognoscibile. Sed postquam revelavit, factum ipsum externum revelationis posssum quoad existentiam cognoscere, etsi non intimam rationem eius, et multo minus ipsas res revelatas.

et naturales in obiectum ut lumine naturali cognitum. Sic virtus abstinentiae vel temperantiae naturalis prosequitur obiectum suum, quia homo per lumen rationis cognoscit hoc esse bonum sanitati corporis, et hinc esse quid honestum; sed in virtute infusa abstinentiae, per fidem novimus actum eius perducere in vitam aeternam. Atqui prosequi suum obiectum ut conforme lumini rationis naturalis, illudque prosequi ut conforme lumini revelationis, sunt obiecta formalia essentialiter diversa. Ergo virtutes naturales et supernaturales habent necessario diversum obiectum; et quod de virtutibus, idem dicatur de actibus quos exercent.

Resp. conc. mai.; sed. dist. min.: Et obiectum virtutis infusae eiusmodi est ut, praesupposita eius cognitione per fidem, voluntas non possit naturaliter in illud tendere, nego; eiusmodi est ut possit in illud tendere, conc.

Et certe, cum novimus per lumen fidei illam bonitatem quae inest obiecto virtutis infusae, quid vetat quominus eam viribus naturae appetamus? Non quidem poterimus ipsam appetere actu salutari, seu ut expedit, utique autem actu non salutari. Vide dicta in prob. 2, n. 115.

Nec valet dicere, ex revelatione et lumine fidei manifestari bonitatem supernaturalem virtutis, in eamque non posse versari voluntatem nostram per vires proprias sine adiutorio gratiae supernaturalis.

Respondetur enim eam bonitatem supernaturalem nobis in hac vita non proponi ut est in se, sed proponi abstractive. Scimus nempe existere illam peculiarem bonitatem, sed nescimus quomodo ea sit. Quia igitur proponitur non intuitive, sed abstrative, manifestatur ea ratione quae non superat captum nostrum; ideoque possumus viribus nostris in illam tendere secundum substantiam eius, quamvis non secundum modum supernaturalitatis, nisi adiuvemur per vires gratiae. Et certe, ex propositione bonitatis supernaturalis et excellentioris non minuuntur voluntatis vires, sed potius quodammodo excitantur et acuuntur, ut illam utcumque sectemur.

Instatur. Si ita est, posita sola revelatione externa, possemus viribus naturae elicere actum fidei, idemque dicatur de actibus aliarum virtutum; idque possemus non tantum

semel, sed semper; et sic repetitis actibus acquirere omnes virtutes. Atqui hoc pelagianismum sapit. Ergo tota haec doctrina reiicienda est.

Resp. dist. mai.: Possemus illa omnia facere quae in obiectione dicuntur ut expedit ad vitam aeternam, seu modo supernaturali, nego; ut non expedit et modo naturali, subd.: potentia physica, conc.; potentia morali, nego. Et contrad. minore, nego cons.

Ut supra advertimus in probationibus, non sine causa dictum est a conciliis hominem sine gratia credere, sperare, poenitere non posse *sicut oportet* aut *expedit* ad iustificationis gratiam obtinendam. Qua loquendi ratione satis significarunt, ea omnia posse fieri a nobis viribus naturae *sicut non expedit vel oportet.* Praeterea, impotentia moralis in hac quaestione non est ad rem, sed attendenda est sola potentia vel impotentia physica. Iamvero dicimus, potentiam physicam non deesse homini, ut, proposita revelatione externa, in illa obiecta possit tendere quoad substantiam eorum, etsi non possit tendere quoad modum supernaturalitatis sine auxilio entitative supernaturali. Inde autem nihil sequitur quod pelagianismum sapiat; omnes enim doctores catholici admittunt sine ulla pelagianismi umbra, posse hominem potentia *physica* observare totam legem naturalem per longum tempus. Si autem id potest, poterit quoque physice acquirere omnes virtutes naturales, et vitare omnia peccata.

Instatur denuo. Si haec ita sunt, et si posita revelatione externa possumus actu naturali credere, tunc forte dubitare possumus num aliquando revera eliciamus actum fidei supernaturalem. Insuper, frustra videntur esse consilia agendi propter motiva ex fide cognita, et quae dicimus supernaturalia; quia etiam tunc adhuc forte actus nostri naturales sunt, non vero supernaturales. Atqui haec inconvenientia gravissima sunt. Ergo.

Respondeo dist. maiorem: Et haec forte ita essent inspecta sola natura rei, conc.; si habeatur ratio providentia divinae, nego.

Deus elevavit hominem ad finem supernaturalem, utque in illum posset tendere, manifestavit ipsi per revelationem

illa dona quae praeparavit Ipse diligentibus se. Cum igitur revelatio externa nobis proposita sit ut in vitam aeternam perducamur, quotiescumque appetimus illa bona ut per revelationem cognita, tenendum etiam est praesto nobis adesse gratiam internam qua in illa tendamus *ut expedit* ad salutem. Secus omnis noster conatus esset inutilis, quod nefas est dicere. Ubi non dico conatibus nostris naturalibus deberi gratiam, sed aliud quid. Videlicet, ponamus voluntatem excitari per gratiam supernaturalem. Haec excitatio, cum libera non sit, neque est actus salutaris. Voluntas sic excitata, si post excitationem sibi relinquitur cum solo concursu generali, adhuc potest potentia physica ponere illum actum liberum cuius intuitu excitata est. Si hoc locum haberet, talis actus esset naturalis, ideoque inutilis ad salutem. Dicimus ergo voluntatem excitatam per gratiam, si conetur ut potest ad actum liberum, non fore ut relinquatur sibi, sed habituram auxilium, quo actus liber simul et supernaturalis, et sic salutaris, evadat. Cf. Molina, q. 14, a. 13, disp. 10 initio. Illa ergo consilia operandi propter motiva supernaturalia, non sunt frustra.

Hoc sensu ait Lugo (de fide, disp. 9, act. 1, n. 20): « Licet obiectum motivum fidei possit, quantum est ex se, terminare actum naturalem, de facto tamen intellectum non elicere regulariter nisi assensum supernaturalem. Ratio autem est quia Deus de facto voluit fidem esse principium meriti supernaturalis...; ideo, proposito sufficienter motivo fidei, Deus non concurrit ad actum naturalem, sed loco illius ad supernaturalem, qui sit proportionatus ad meritum vitae aeternae ».

Contra hanc doctrinam Card. Lugo dicunt Salmanticenses (de gratia, disp. 3, n. 60) et cum eis Garrigou-Lagrange (in opusculo antea citato, pag. 40): « Specificatio praescindit a quacumque rerum absoluta vel ordinaria dispositione, et solum attenditur penes praedicata quidditativa secundum se considerata, prout dispositionem executivam antevertunt... Et ideo firmiter tenendum est actus in quocumque statu specificari et distingui per obiecta formalia, et consequenter non posse per ullam potentiam actus specie diversos attingere idem obiectum formale ».

Sed revera non apparet quorsum haec afferantur. Ait

enim Lugo obiectum formale fidei *ex se* posse attingi actu naturali, quamvis *de facto* non attingatur, eo quod Deus voluit de facto concurrere ad actum supernaturalem. Quia vero essentiae rerum a facto contingenti praescindunt, hac de causa, quamvis in hoc ordine providentiae obiectum formale fidei de facto non attingatur nisi per actum supernaturalem, posse tamen attingi actu naturali si rem in seipsa inspiamus; ideoque supernaturalitatem actus fidei *essentialiter* inspectam, et *cum praecisione a facto contingenti* praesentis ordinis in quo versamur, non debere desumi ex obiecto formali, sed ex principio efficienti.

Hinc igitur praedicta animadversio Salmanticensium non est ad rem. Sicut non esset ad rem eadem animadversio in eum facta qui diceret, hominem de se potuisse a Deo condi in statu naturae purae, quamvis de facto Deus voluerit eum condere in statu supernaturali.

120. Obiicitur tandem. Actus supernaturalis est naturali perfectior, non quia procedit a perfectiore principio; sed contra, ideo postulat principium perfectius, quia in sua intrinseca entitate perfectior est (perfectio enim uniuscuiusque rei non constituitur intrinsece per principium efficiens, sed per essentiam propriam). Atqui hanc perfectionem maiorem nequit habere nisi ex obiecto formali. Ergo discrimen essentiale inter actus naturales et supernaturales necessario desumendum est ex obiecto formali.

Praeterea, in 1 Thess. 2, 13 dicitur: *Gratias agimus Deo... quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed sicut est vere verbum Dei.* Unde sit potest argui: Cum Apostolus dicat gratias esse Deo agendas propter fidem thessalonicensium, praesupponit eam fuisse supernaturalem et salutarem. Simul autem ait Paulus gratias esse Deo agendas quia thessalonicenses acceperunt verbum Dei *ut verbum Dei*; id est, quia assensum praebuerunt propter auctoritatem Dei revelantis. Atqui auctoritas Dei revelantis est obiectum formale fidei. Ergo videtur affirmare Apostolus eam fidem fuisse supernaturalem eo ipso quod habuit tale obiectum formale.

Resp. ad 1 concedendo maiorem, sed negando minorem; nam sine ullo respectu ad obiectum formale, perfectio illa maior desumitur in actu supernaturali ex ordine quem dicit ad visionem beatificam, quae omnino supernaturalis est. Nimirum, actus intrinsece supernaturales sunt intrinsecus connexi cum visione beatifica; et quia habent hanc perfectionem spectantem ad ordinem visionis beatificae, ideo postulant principium intrinsece supernaturale.

Resp. ad 2 distinguendo primum maioris membrum: Supponit atque affirmat implicite Apostolus fidem thessalonicensium fuisse supernaturalem, conc.; excludit possibilitatem assensus naturalis praestiti propter auctoritatem Dei revelantis, nego. Et nego cons.

Ut supra diximus cum Card. Lugo, admitti potest de facto et in hoc ordine providentiae numquam dari assensum praestitum propter auctoritatem Dei revelantis, qui non sit supernaturalis et salutaris (vide dicta in solutione ad praecedentem difficultatem). Hinc ergo possumus verba Apostoli explicare quatenus ipse locutus sit de fide thessalonicensium prout locum habuit de facto, praescindendo a possibilitate vel impossibilitate assensus naturalis quo adhaereatur obiecto formuli fidei.

Nota bene. Posset hic addi alia difficultas exinde petita, quod videretur in nostra sententia sufficere ad iustificationem fides lata. Sed eam superius iam solvimus prop. 3, n. 44.

Ad S. Thomam quod attinet, praecipue ex ipso obiiciuntur haec verba: « Respondeo dicendum quod dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo... secundum specialem et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria... Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinae requiritur quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat per abstinentiam cibi et potus et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est

quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem est ratio de aliis virtutibus ». (1. 2, q. 63, a. 4).

Respondetur cum Ripalda (disp. 45, n. 19), a quo solutionem sumpsit Schiffini (n. 212), S. Thomam non loqui de obiectis formalibus, sed de rationibus formalibus obiectorum. Porro non est idem obiectum formale, et ratio formalis obiecti. Obiectum formale est id quod potentiam movet et determinat ad agendum, et hoc quoad facultatem appetitivam est bonitas, et quoad intellectivam veritas obiecti. Ratio autem formalis dicitur cognitio secundum quam talis veritas aut bonitas repraesentatur; quae praesentatio fieri potest aut per lumen naturale, aut per revelationem. Talis autem praesentatio non est nisi conditio, qua posita, ipsa rei veritas aut bonitas movet facultatem in suum obiectum, ut iam superius diximus.

Hinc ergo, quamvis in virtute infusa obiectum manifestetur voluntati per lumen fidei, et prout est conforme regulae supernaturali, adhuc tamen est in voluntate potestas physica ut illud actu naturali sectetur, quamvis non ut sectetur secundum quod expedit ad vitam aeternam. Quare rectissime respondent Wirceburgenses huic difficultati, quae ex S. Thomae auctoritate desumitur, per verba sequentia (n. 19, in tract. de virt.): « Virtutes infusae, quae respiciunt obiectum prout conforme regulae supernaturali, non habent illustrationem illam, sub qua innotescit regula, tamquam rationem motivam, sed solum ut conditionem se tenentem ex parte potentiae, ut possit obiectum prosequi actu supernaturali ».

Et similis sit responsio ad locum ex 1. 2, q. 109, a. 3, ad 1.

Responderi etiam potest, quotiescumque obiectum proponitur per lumen supernaturale fidei, ut accidit in virtute infusa, tunc adesse quidem potentiam physicam ut voluntas actu naturali illud prosequatur, de facto tamen id numquam contingere, eo quod tunc Deus semper praestet concursum supernaturalem, ut scilicet actus ponatur ut expedit ad vitam aeternam. Et vide quae supra dicta sunt ex Lugo. Et hoc sensu ait S. Thomas virtutes supernaturales habere obiectum formale diversum, seu potius rationem formalem diversam; secundum quod ubicumque adsit ea ratio formalis supernatura-

liter proposita per lumen fidei, aderit quoque de facto actus virtutis infusae, qui est supernaturalis, propter auxilium Dei supernaturale quod concedetur ut fiat accommodate ad vitam aeternam.

Card. Billot ponit aliam explicationem mentis S. Thomae. Ait nimirum virtutes infusas differre semper etiam in obiecto formali ab habitibus naturalibus, quia habitus naturales respectu supernaturalium non sunt virtutes. Hinc ergo, ait ipse (p. 84 ad 88), potest quidem habitus naturalis physice attingere obiectum virtutis infusae; sed quia ille habitus tale obiectum nequit attingere *ut expedit*, seu ut postulat dignitas talis obiecti, habitus ille *non est virtus* relate ad talem terminum. Quare habitus a quo tali obiectum *virtuose* attingatur, debet esse habitus supernaturalis; et sic nullus habitus naturalis potest ferri in obiectum supernaturale sub ratione virtutis.

Propositio 9. In statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat (art. 8).

121. Superius vidimus requiri gratiam non solum ad eliciendos actus salutares et ad initium fidei, sed etiam ad observandam totam legem naturalem per longum tempus. Et ibi dictum est, gratiam, quae ad observationem legis naturalis requiritur, esse actualem, non vero habitualem.

Nunc autem quaeritur, utrum ad eumdem effectum requiratur non solum gratia actualis, sed etiam habitualis. Et responsio est affirmativa cum S. Thoma aliisque multis doctoribus.

Sensus ergo quaestionis eiusmodi est: Supponamus hominem qui commisit unum tantum peccatum mortale. Quaeritur: poterit hic homo cum solis gratiis actualibus per longum sic perseverare, ut non committat novum aliquod peccatum mortale? Respondemus negative, ut patet ex verbis propositionis.

Doctrinam hanc sustinemus ut communiorem inter theologos et probabiliorem. Si ergo quis affirmaret sufficere omnino

gratias actuales homini existenti in peccato ut evitet ulteriora peccata mortalia, talis doctrina non posset ulla ratione censeri ut contraria dogmati catholico, vel ut aliquo modo periculosa. Suarez (de gra., lib. 1, cap. 27, n. 7) affert ut adversarios Richardum, Abulensem, S. Bonaventuram, Marsilium.

Probatur thesis. Ut homo possit diu evitare omne peccatum, oportet ut sit bene dispositus circa omnia praecepta. Atqui homo in peccato mortali existens non est bene dispositus circa omnia praecepta. Ergo non poterit vitare omne peccatum. Ulterius, bona illa dispositio circa omnia praecepta nequit venire ex sola gratia actuali; nam ad ipsam requiritur ut homo sit recte dispositus circa finem ultimum, quod fit per gratiam sanctificantem. Cf. S. Th. loc. cit.

Potest quoque probatio ita proponi: Homo utitur generalibus Dei gratiis secundum subiectivam suiipsius dispositionem; quidquid enim recipitur, ad modum recipientis recipitur. Atqui dispositio subiectiva eius qui est in peccato mortali non est bona relate ad praecepta divina generatim sumpta. Ergo ordinarie saltem loquendo, nisi per poenitentiam se convertat ad Deum et consequatur gratiam sanctificantem, operabitur secundum suam malam dispositionem, ita ut contingat ipsum non resistere omnibus tentationibus, et vitare omnia peccata. Mendive, n. 86, 3°.

« Dixi, ait Billuart (d. 2, a. 5, in fine), secundum providentiam ordinariam; quia negari non potest quin Deus possit absolute per continuas gratias actuales firmare voluntatem hominis circa observationem omnium praeceptorum, quam tamen observantiam, et maxime observantiam praecepti dilectionis Dei super omnia, comitatur gratia sanctificans ». Homo ergo peccator recte comparatur aegroto, qui ante perfectam sanitatem obtentam nequit constanter et firmiter recte ambulare. Sed illa perfecta sanitas comparatur per gratiam sanctificantem. Ergo.

122. Obiicies. Exinde videtur sequi, quod homo existens in peccato mortali teneatur ad poenitentiam statim agendam, quod non admittitur. Praeterea, qui per longum

tempus non peccat mortaliter, posset certus esse de sua iustificatione, quod falsum est.

Respondetur ad primum negando; cum enim illa impotentia ad evitandum peccatum sit indeterminata, nequit statui tempus intra quod adfutura sit necessitas illa peccandi; ergo neque etiam determinari potest ullum tempus intra quod obliget praeceptum poenitendi. Ad secundum respondeo non posse quidem haberi sine revelatione certitudinem absolutam de statu gratiae; sed utique quandam certitudinem moralem late dictam, qualem fatemur recte coniici posse ex eo quod per longum tempus quis nullum committat mortale peccatum.

Instatur. Gratia habitualis est habitus entitativus, non operativus: contra gratia actualis. Ergo non recte postulatur gratia habitualis ad non peccandum.

Respondetur quod gratia habitualis non quidem confert proprio loquendo vires voluntati ad agendum, sed tamen recte ordinat hominem relate ad Deum et res divinas; unde procedit maior facilitas ad recte operandum. Accedit quod gratia sanctificans confert homini quoddam ius ad uberiora auxilia actualia a Deo accipienda, quibus possit rectius operari bonum ac vincere occurrentes tentationes. Unde argumentum non concludit.

Neque etiam valet difficultas ex eo petita, quod, secundum hanc doctrinam infideles et peccatores non haberent vires ad non peccandum, seu essent in necessitate peccandi.

Respondetur enim eos habere vires saltem remotas per gratias sufficientes proxime vel remote ad iustificationem; quibus possunt obtinere remissionem peccati.

Neque etiam valet argumentum quod desumi posset ex natura pura, in quo statu potuisset homo sine gratia sanctificante vitare omne peccatum.

Nam respondeo: Etiam in illo statu, homo qui per longum tempus mansisset non rectificatus in Deum, habuisset similem impotentiam ei quam habet nunc in peccato mortali existens. Sed differentia est in hoc, quod in natura pura rectificatio hominis in Deum fuisset sine gratia sanctificante, nunc autem est per gratiam sanctificantem, sine qua homo est aversus a Deo in praesenti ordine providentiae.

Propositio 10. Praeter gratiam sanctificantem indiget homo iustus gratia actuali ad omnes et singulos actus salutares (art. 9).

123. In hoc articulo nono S. Thomas quaerit utrum ille qui iam consecutus est gratiam, possit operari bonum et vitare peccatum absque auxilio gratiae. Ubi tres quaestiones distinguendae sunt: 1) Utrum iusti indigeant gratia actuali (praeter habitualem) ad omnes et singulos actus salutares. 2) Utrum iusti indigeant peculiari auxilio ad perseverandum. 3) Utrum iusti cum communibus gratiae auxiliis possint vitare omnia peccata venialia. De singulis agemus distinctis propositionibus; et primum de gratia actuali qua, praeter habitualem, iusti indigent ad omnes et singulos actus salutares.

Auctores omnes facile admittunt iustos indigere gratia actuali tum ad perseverandum, tum ad graves tentationes vincendas, tum etiam ad eliciendos actus supernaturales intensiores habitibus praeexistentibus. Cf. Mazzella, n. 256.

Sed his relictis, nunc quaeritur utrum ad omnes et singulos actus salutares requiratur, etiam in iustis, auxilium gratiae actualis. Et ratio dubitandi haec est: Cum actus salutares sint entitative seu intrinsece supernaturales, necessitas gratiae ad ipsos derivatur ex absoluta naturae impotentia, quae per gratiam supernaturalem elevanda est ad illum ordinem ad quem pertinent opera salutaria. Atqui homo iustus per gratiam sanctificantem iam est sufficienter elevatus ad illum ordinem. Ergo pro ipso videretur esse superfluum auxilium gratiae actualis praeter habitualem seu sanctificantem. Optime quidem concipitur cur indigeat iustus peculiari auxilio gratiae actualis ubi occurrit peculiaris aliqua difficultas vincenda, vel etiam ubi actus est intensior habitu praeexistenti. Sed quaestio est: utrum ad omnem actum salutarem, praecise qua salutarem et entitative supernaturalem, necessaria sit in iusto gratia actualis non mere sanans, sed elevans facultatem ut supernaturaliter operetur.

Adverte eamdem fieri quaestionem de homine peccatore qui, perdita gratia sanctificante, tamen retinet virtutes in-

fusas fidei et spei, quae virtutes sunt principia permanentia supernaturalia actuum supernaturalium fidei et spei. Videlicet: Talis homo peccator, indigetne praeter virtutem fidei et spei auxilio actuali elevante facultatem ad eliciendos actus fidei et spei?

Defendimus sententiam affirmantem; quae valde communis est inter theologos catholicos. Quidam tamen eam negant ut Card. Bellarminus, et alii pauci. Forte dissidium est de nomine, non de re, ut apparebit maxime in solutione difficultatum. Thesim negat quoque Molina, in Conc. q. 14, q. 13, d. 8.

Ait Perrone (de grat. n. 208 in nota) quaestionem hanc ita esse certam ut pertineat ad veritates de fide definitas. Quod admitti nequit, et a Perrone dictum esse videtur quia confundit hanc quaestionem cum ea quae est de perseverantia usque ad finem vitae. Ad perseverandum requiri auxilium gratiae actualis praeter habitualem, ab omni catholico tenendum est; sed haec praesens quaestio nostra libere potest in utramque partem disputari. Et ratio discriminis inter auxilium requisitum ad perseverandum, et auxilium ad singulos actus requisitum, statim patet; cum enim agitur de perseverantia, iam non veniunt in considerationem singuli tantum actus separatim sumpti, sed eorum series continuata per totam vitam; in qua serie possunt occurrere, ac de facto occurrunt, peculiares difficultates vincendae. Unde bene intelligitur pro illa serie actuum continuata postulanda esse specialia auxilia, quae pro singulis actibus postulanda forte non sunt; neque enim in singulis actibus occurrunt peculiares difficultates vincendae.

124. Probatur thesis. In conc. Tridentino, sess. 6, cap. 16 (Denz. 809) dicitur: «Christus Iesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt». Atqui haec verba non videntur posse intelligi de solo influxu gratiae habitualis. Ergo praeter eam admittenda est in iustis gratia actualis ad opera salutaria.

Et minor probatur; nam sicut influxus vitis in palmites

distinguitur ab ipsa coniunctione palmitum cum vite, sic etiam in iustis praeter eorum coniunctionem cum Christo admittere oportet, secundum dicta Tridentini verba, iugem influxum Christi in iustos. Atqui coniunctio cum Christo habetur per gratiam sanctificantem, et ille influxus, a coniunctione distinctus, nihil aliud esse potest nisi gratia actualis. Ergo praeter gratiam sanctificantem admittere oportet in iustis gratiam actualem ad opera salutaria.

Dices. Comparatio desumpta ex influxu vitis in palmites non demonstrat intentum; quia permanentia palmitis in vite non videtur realiter differre ab ipso illo influxu quem recipit a vite, et quo fit ut vitaliter permaneat in ipsa, nec sit membrum eius aridum et inutile. Ergo influxus ille vitalis videtur esse ipse status permanens unionis; ita ut haec duo: influxus vitis in palmites; et permanentia vitalis palmitum in vite, videantur esse duo diversi modi cogitandi unam eamdemque rem.

Respondeo doctrinam Tridentini, ex quo sumptum est argumentum, satis claram videri in hoc puncto; agitur enim de influxu qui iustorum bona opera *antecedit, comitatur* et *subsequitur;* quae verba afferri solent a theologis cum agunt de divisione gratiae actualis in praevenientem, comitantem et subsequentem; et quae revera significant gratiam quamdam fluentem seu actualem.

Probatur 2. Supponimus modo ex postea probandis, gratiam actualem excitantem consistere in illustrationibus intellectus et inspirationibus voluntatis. Atqui concilia et Patres dicunt universaliter, nullaque facta distinctione inter iustos et peccatores, requiri ad opera salutaria illustrationem intellectus et inspirationem voluntatis. Ergo etiam pro iustis necessaria est gratia actualis excitans ad salutariter operandum.

Minor probatur ex Arausicano 2, can. 7 (Denz. 180): « Si quis per naturae vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertinet vitae aeternae cogitare ut expedit aut eligere... posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti..., haeretico fallitur spiritu ». Ubi vides illuminationem et inspirationem requiri indiscriminatim ad omnia opera quae ad salutem pertinent; neque ullum esse verbum quo significetur sensum esse restringendum ad solos peccatores.

Alia documenta traditionis videri possunt apud Mazzella, n. 271 sq.; vel Palmieri, pag. 208 sq.

Probatur tertio ratione. Omnis actus salutaris, utpote liber et deliberatus, supponit aliquam praecedentem cogitationem et affectionem. Atqui haec cogitatio et affectio praecedens debent esse supernaturales. Ergo ad omnes et singulos actus salutares, etiam in iustis, requiritur motus quidam praeveniens et supernaturalis tam in intellectu quam in voluntate; qui motus, ut ipsum nomen indicat, est gratia quaedam actualis.

Minor. Excitatio illa praeveniens, seu actus illi instinctivi praevenientes, eiusmodi sunt, ut in eis inveniri debeat ratio cur actus subsequens sit supernaturalis. Atqui ad hoc et ipsi debent esse supernaturales; quod enim est in se naturale, nequit esse ratio supernaturaliter operandi. Ergo.

Confirmantur haec omnia ex eo quod facultates hominis, etsi elevatae per gratiam habitualem et habitus infusos, possunt operari tum supernaturaliter, tum etiam naturaliter; possunt enim peccare (vel potest homo per suas facultates peccare); quod cum fit, non operantur certe supernaturaliter. Quod signum est in facultatibus, etiam elevatis, requiri rationem cur supernaturaliter operentur. Atqui haec ratio inveniri nequit in excitatione eorum pure naturali. Ergo requiritur excitatio pertinens ad ordinem supernaturalem.

Lege nunc S. Thomam in cit. art. Sed adverte a S. Thoma quaestionem generatim proponi, ita ut quae S. Doctor proponit applicari possint non ad necessitatem gratiae pro singulis actibus, sed potius ad perseverandum. Prima tamen ratio, desumpta ex ratione motus, est universalis, et valet etiam pro singulis actibus.

125. Obiicitur 1. Gratia actualis ideo requiritur in peccatoribus ad salutariter agendum, quia eorum potentiae elevandae sunt ad ordinem supernaturalem. Atqui haec elevatio in iustis fit sufficienter per gratiam sanctificantem et habitus infusos. Ergo pro ipsis non requiritur ulterior elevatio, aut ulterius auxilium gratiae actualis.

Resp. dist. mai.: ideo datur gratia actualis peccatoribus,

quia eorum potentiae elevandae sunt, et praeterea excitandae, conc.; tantum propter elevationem, nego. Et contrad. min.: per gratiam habitualem potentiae iusti elevantur simul et excitantur, nego, elevantur sed non excitantur, conc.

Omnis actus salutaris est deliberatus. Iamvero, tam in ordine naturali quam supernaturali, ad ponendos actus liberos et deliberatos necessaria est praecedens excitatio facultatis per actus spontaneos et indeliberatos. Hinc, munus gratiae actualis in peccatoribus non solum est ut potentiam elevet, sed etiam ut eas convenienter excitet ad operandum. In iusto autem elevatio utique fit per gratiam et habitus infusos, sed elevatio non sufficit ad operandum, nisi ulterius illi habitus convenienter excitentur. Sic etiam in ipso ordine naturali non sufficit habere potentias quibus operari possimus, nisi ad operationem praesupponantur naturales motiones quae ipsis respondent. Quod autem praestant facultates in ordine naturae, idipsum efficiunt habitus infusi respectu operis salutaris.

Instatur. Potentiae nostrae per habitus infusos elevatae, possunt per solum concursum generalem exire in operationem supernaturalem. Ergo pro ipsis sic elevatis, inutiliter postulatur auxilium gratiae actualis.

Resp. dist. ant.: possunt absolute loquendo, transeat; connaturaliter, nego. Quia omnis natura postulat ad agendum concursum illius ordinis in quo invenitur. « Excitatio potentiae supernaturalis ad supernaturaliter agendum, debet esset eiusdem ordinis ac potentia quam excitat, et actus ad quem excitat..... Dato quod potentia supernaturalis absolute possit excitari ad supernaturaliter agendum ex causis naturalibus, et consequenter excitatio supernaturalis non sit necessaria ex conceptu essentiali et primario supernaturalitatis actus, erit tamen necessaria ex conceptu connaturali et secundario ». Sic Mazzella, n. 264 et recte.

Nota bene. Haec omnia facile admittunt adversarii nostri, inter quos Card. Billot ita loquitur (pag. 111): « Etiam iustus indiget moveri a Deo in ordine ad singulos actus salutares, cum supernaturales habitus procul dubio non transcendant communem conditionem causarum secundarum, quae semper requirunt initialem motionem, ut de statu inactivitatis ad acti-

vitatem reducantur. Proinde si nomine gratiae actualis nunc intelligamus motionem eiusmodi..., sic utique verum est, nullum esse in iusto actum salutarem nisi virtute auxilii gratiae aequalis». His ergo admissis, *adversarii iterum hoc modo instant:*

Sicut facultatibus in ordine naturae debetur naturalis motio ipsis respondens, per quam possint exire in operationem sibi convenientem, sic etiam, secundum leges providentiae connaturales, debetur facultatibus elevatis motio spectans ad ordinem supernaturalem. Atqui motio illa naturalis nullo modo computatur ut donum speciale superadditum dono naturae et propriarum facultatum. Ergo etiam in facultatibus elevatis motio supernaturalis, ipsis connaturaliter respondens, non debet computari ut quid indebitum; nec proinde meretur nomen gratiae. Sic Card. Billot, pag. 112 in fine.

Respondeo distinguendo consequens hac ratione: Ergo motio illa supernaturalis non est quid indebitum facultatibus *ut elevatis,* conc.; facultatibus simpliciter inspectis, nego. Et sic nego illi motioni non competere nomen gratiae.

Ut obiiciens fatetur, praedicta excitatio transcendit naturae ordinem, et est intrinsece seu entitative supernaturalis. Quod vero detur ad exigentiam praeexistentis elevationis in facultate, non impedit quominus dicenda sit vere indebita; sicut enim indebita est ipsa gratia sanctificans et consequens naturae elevatio per ipsam, sic etiam indebita sunt quaecumque dantur connaturaliter ad talem elevationem. Sic Deus consequenter ad elevationem naturae humanae ad ordinem supernaturalem, et consequenter ad praeceptum ponendi actus salutares, nequit negare nobis gratiam quae tales actus nobis possibiles reddat; quam tamen gratuito adhuc conferre dicitur, quia, etsi detur ad exigentiam praecepti impositi, non tamen datur intuitu meritorum naturalium aut ad exigentiam naturae, sed propter gratuitum decretum quo Deus statuit hominem elevare ad finem supernaturalem. Similiter ergo in se praesenti, cum motio illa non detur intuitu ullius meriti naturalis, neque ad exigentiam rei cuiusdam naturalis, sed ad exigentiam gratiae supernaturalis quae nos sanctificando elevat ad ordinem supernaturalem, omnino habere dicenda est nomen

gratiae. Cf. n. 77; ubi de re simili aliquid dictum est. Et vide Ioann. a S. Thoma, disp. 21, a. 1, n. 10.

Instatur adhuc. Speciale auxilium gratiae tunc requiri dicendum est, cum propter infirmitatem carnis defectusque connexos, gravior quaedam accidit difficultas. Atqui satis superque notum supponitur eas difficultates quandoque tantum occurrere, non vero omnibus et singulis temporum differentiis. Ergo nulla vel verosimili ratione efficietur, hominem iustum indigere tali auxilio ad omnes et singulos actus salutares. Sic iterum Card. Billot, pag. 113.

Resp. nego maiorem, vel si vis, dist.: Speciale auxilium gratiae *medicinalis* tunc dandum est, cum occurrunt illae difficultates, de quibus in obiectione, conc.: auxilium gratiae *elevantis*, nego.

Ex dictis in hac responsione, et etiam ex praecedenti difficultate, satis patet (quod iam ab initio advertimus) in reipsa dissidium inter auctores forte nullum haberi, et differentiam esse tantum in modo loquendi. Admittimus enim non requiri ad omne opus salutare in iustis peculiare auxilium gratiae, secundum quod hoc nomine veniunt auxilia diversa a gratia elevante, et requisita propter difficultates ex concupiscentia ortas. Admittunt e contrario adversarii auxilium elevans requiri, vel requiri in omni opere salutari iustorum motionem supernaturalem, quae sit distincta ab ipsa gratia sanctificante; et solum negant necessitatem gratiae actualis sumptae pro peculiari auxilio requisito ad superandas insurgentes difficultates ex concupiscentia. Ergo unica differentia in hoc est, quod adversarii negent motioni illi actuali et supernaturali, ab ipsa gratia habituali distinctae, competere rationem gratiae, seu doni indebiti; dum nos e contrario dicamus illam esse veram gratiam, et quid simpliciter indebitum.

Disputationem esse magna ex parte de solo nomine, hoc veluti exemplo probari potest: P. Suarez inter eos est qui sustinent necessitatem gratiae actualis ad omne opus salutare iustorum (de grat. lib. 3, cap. 9, n. 22). Sed tamen ipse Suarez postea affirmat (lib. 10, cap. 2, n. 12) sequentia: « Si homo lapsus per facultatem naturalem liberi arbitrii cum generali concursu naturae potest aliquid boni moralis facere sine

auxilio gratiae... cur idem homo informatus gratia (sanctificante) et facultatibus eius (id est, virtutibus infusis) non poterit cum generali auxilio gratiae aliquid boni supernaturalis fecere sine maiori aliquo eiusdem ordinis auxilio?»

In quibus locis videretur sibi contradicere Suarez; sed nulla est contradictio, ut patet; quia in lib. 3 affirmat requiri in iustis gratiam actualem ad singula opera salutaria, prout nomine gratiae actualis venit auxilium distinctum a concursu mere naturali; sic enim verum est requiri concursum supernaturalem et proportionatum ordini elevationis in quo versatur homo iustus; dum vero in lib. 10 negat requiri speciale auxilium gratiae actualis ad omne opus salutare iustorum, loquitur de auxilio speciali addito illi concursui connaturali ordinis gratiae. Nulla ergo in his est contradictio; sed tamen exinde satis patet quomodo dissidium inter auctores sit magna ex parte de solo nomine, ut dictum est.

126. Obiicies cum Bellarmino. Potest homo nondum iustificatus ex semine bonae inspirationis producere fructum conversionis et operum poenitentiae. Ergo a fortiori poterit iustus ex semine gratiae sanctificantis producere fructum iustitiae et operum bonorum; ideoque iustus non indiget, ordinarie loquendo, nova gratia excitante, sed solum adiuvante. Sic Bellarminus, de grat. et lib. arbitr., lib. IV, c. XV in fine.

Resp. dist. primum consequens: ergo a fortiori poterit iustus ex semine gratiae sanctificantis simul cum conveniente excitatione, conc.; secus, nego. Ad alterum consequens, dist.: ergo iustus ad ponendum in alia serie primum actum salutarem ac deliberatum non indiget gratia excitante, nego; ad ponendos actus sequentes in illa serie, subd.: non indiget gratia excitante distincta a primo actu deliberato et salutari, conc.; nulla absoluta indiget, nego.

Explico. Cum iustus incipit primam ponere operationem salutarem, praerequiritur gratia excitans; quia actus salutares sunt deliberati et liberi, quos antecedere debent motus illi instinctivi et indeliberati intellectus et voluntatis, in quibus ponitur ratio gratiae excitantis. Sed si loquamur de homine iusto qui iam posuit primum actum salutarem in aliqua serie

actuum inter se connexorum, « tunc non indiget nova gratia excitante, quia per primum actum excitari potest ad secundum in virtute primae excitationis, ratione cuius uterque actus, vel quotquot multiplicati fuerint sic connexi, in Deum referuntur ». Suarez, lib. 3, cap. 9, n. 29. Cf. quoque Mazzella, n. 110; Pesch. n. 68 in fine; Palmieri, pag. 203.

Hoc ergo sensu admitti potest sententia Bellarmini, quatenus post primum actum salutarem in iusto, primus ille actus potest determinare secundum, secundus tertium, et ita porro, modo agatur de actibus inter se connexis; et sic primus actus deliberatus est gratia excitans relate ad secundum, et sic deinceps. Adiungit autem Bellarminus requiri semper novam gratiam adiuvantem; quia per solam gratiam excitantem datur facultas seu potestas ad operationem ponendam; ut vero actu ea ponatur, necessaria est gratia adiuvans seu immediatus concursus Dei ad ipsum actum secundum; qui appellatur gratia adiuvans cum sermo est de operationibus salutaribus eliciendis per gratiam.

Obiicitur tandem. Habitibus utimur cum volumus; ut fert commune Scholasticorum effatum. Ergo semel atque homo habeat habitus infusos, nihil aliud requiritur ad salutariter agendum.

Respondetur sensum praedicti effati hunc esse, quod habitibus utimur cum volumus, quatenus in nostra potestate est uti habitibus ad ea quae ipsis congrua sunt, sicut etiam est uti membris corporis ad ambulandum, ad manducandum, et ad similes operationes quae liberae voluntati subduntur. Inde autem non sequitur nos nulla indigere excitatione a nostris potentiis distincta.

Nec tamen infertur eos esse otiosos; quia sunt veluti tituli ut Deus conferat frequentius gratias actuales, siquidem postulant ut non maneant otiosi. Cf. Lahousse, ib.

Aliam difficultatem confer, sis, apud Mazzella, n. 274.

Propositio 11. Ut iustus possit in accepta iustitia diu perseverare, indiget speciali Dei auxilio, ab habituali quidem gratia distincto, sed non a summa auxiliorum actualium quibus pro loco et tempore instruitur. Actualis vero usque in finem perseverantia magnum Dei donum est (a. 9, 10).

127. Propositio habet duas partes, quarum prima est iterum subdivisa in alias duas. In prima parte agitur de *potestate* perseverandi; et primo statuitur necessitas gratiae specialis ad ipsam *potestatem* perseverandi; tum secundo explicatur in quo reponendum sit hoc speciale gratiae auxilium. In secunda parte agitur *de ipsa actuali perseverantia;* quae, ut patet, distinguitur a potestate perseverandi. Aliud enim est quod quis possit perseverare, aliud vero quod de facto perseveret; sicut et aliud est quod quis possit currere, aliud quod reapse currat.

Definiri autem potest perseverantia, continuatio in bono incoepto. Quem conceptum si ad rem nostram restringamus, perseverantia erit continuatio in statu gratiae sanctificantis semel acceptae.

Perseverantia dicitur perfecta, cum quis usque ad finem vitae pergit in statu gratiae semel accepto; et sic idem est ac perseverantia finalis. Dicitur vero imperfecta illa quae durat per aliquod tempus *satis diuturnum*, nemo enim perseverare dicitur ex eo quod non statim deficiat a bono incoepto.

Quidam auctores, ut Mazzella, n. 311, van Noort, n. 40, aliique, in ipsa perseverantia perfecta considerant duplex elementum distinctum, secundum quod dividitur in activam et passivam. Passiva consistit in coniunctione mortis cum statu gratiae; et hac sola perseverantia sunt capaces pueri et amentes baptizati. In adultis autem, praeter hanc perseverantiam mere passivam, potest considerari et activa, secundum quod adulti, post acceptam gratiam sanctificantem, laborare debent et *agere*, seu *active* se habere, ad conservandam gratiam sanctificantem quam habuerunt. Si vero homo adultus more-

retur statim post acceptam primam gratiam sanctificantem, in illo locum haberet sola perseverantia passiva.

Adversarii sunt semipelagiani et pelagiani. Et quidem pelagiani, cum tribuerent naturae potestatem ad quodvis bonum in ordine naturae et gratiae, non poterant excludere ab his potestatem perseverandi. « Quaestio tamen de perseverantia, ait Mazzella, n. 314, maxime agitata fuit contra semipelagianos. Hi quidem non absolute asserebant hominem posse sine gratia in bonis operibus perseverare; etenim uti fidem formalem et opera bona gratiae abiudicabant, ita et horum continuationem perseverantem. Sed, uti vidimus, gratiam ad fidem formalem et bona opera necessariam, ex meritis bonae voluntatis et pii credulitatis affectus repetebant. Adiutorium autem gratiae propter naturale meritum collatum non tantum intelligebant de uno primo auxilio, per quod reliqua obtineri dicebant; sed de aliis etiam, quae per vitae decursum possunt homines, usu suae libertatis, suoque humano labore et conatu, pulsando, quaerendo etc., ad crescendum in iustitia et perseverandum promereri. Unde et perseverantia iuxta ipsos non erat gratuitum Dei beneficium, sed posita in hominis potestate naturali ».

Censura. Prima pars est de fide definita in Tridentino (Denz. 832): « Si quis dixerit iustificatum vel sine speciali Dei auxilio in accepta iustitia perseverare *posse*, vel cum eo non posse, A. S. ». Ubi adverte concilium loqui de *potestate* perseverandi, ut ex verbis patet. Praeterea notandum est canonem loqui de perseverantia finali, seu de perfecta perseverantia usque in finem; cum enim in eo sermo sit de perseverantia simpliciter et sine ullo addito, intelligendus est de perfecta usque in finem perseverantia; haec enim est cui simpliciter competit ratio perseverantiae. Immo id clare eruitur ex sess. 6, cap. 13 (Denz 806); ubi haec leguntur: « Similiter de perseverantiae munere, de quo scriptum est: qui perseveraverit, *usque in finem* hic salvus erit, quod quidem haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere ut perseveranter stet » etc. Si vero sermo sit de perseverantia imperfecta, thesis est certa, quod ex argumentis patebit.

Cum in concilio dicatur requiri *speciale* auxilium ad per-

severandum, specialitas huius auxilii saltem consistit in hoc, quod sit aliquid distinctum a gratia sanctificante et habitibus cum ea connexis, tum etiam aliquid distinctum a concursu generali ad agendum, et requisito etiam in ordine supernaturali (1). Sed ulterius nihil definitum est de natura illius auxilii *specialis;* nempe, utrum sit quid internum an tantum externum, an mixtum ex auxiliis internis et externis; utrum sit quid supernaturale intrinsecus, an tantum quoad modum... Vide van der Meersch, n. 331.

Secundam partem defendimus ut probabiliorem, contra quosdam; qui tamen ut videbimus in probationibus, reipsa idem videntur dicere quod nos defendimus.

Tertia pars supponitur ut certa in Trid., sess. 6, can. 16 (Denz. 826): « Si quis *magnum illud perseverantiae donum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit A. S. ».

Quod vero sermo sit in praedictis verbis de ipsa actuali perseverantia; et non de potestate perseverandi, facile patet si conferatur hic canon cum verbis capitis 12 eiusdem sessionis, ubi sermo est de praedestinatione et gloriae aeterna. Ex collatione enim triusque loci eruitur sermonem esse de illa perseverantia, quae coniungitur cum praedestinatione et gloria, quae non potest esse nisi perseverantia actualis.

128. Probatur prima pars. Sacra Scriptura saepissime hortatur iustos ad orandum ut iustitiam acceptam servent et a peccatis abstineant. Atqui haec orationis necessitas clare indicat opus esse iustis ad perseverandum auxilio gratiae distincto ab ipsa gratia sanctificante. Ergo iusti ea indigent ad perseverandum in iustitia.

Maior patet ex Mt. 6, 13; 1 Pet. 5, 8; 1 Thess. 5, 17; Luc. 18, 1: « Oportet semper orare, et non deficere ».

Minor ostenditur; quia si praeter ipsam gratiam habitualem non indigeret iustus alio auxilio ad perseverandum, non apparet cur esset omnibus orandum, et tam instanter

(1) Igitur non dicitur *speciale*, quia datur tantum quibusdam; etenim gratia qua iustus *potest* perseverare, datur iustis omnibus.

orandum; oramus enim et petimus quae non habemus. Cum ergo orationis necessitas omnibus tantopere inculcetur, iustis minime exceptis, dicendum est ipsos quoque iustos indigere auxilio dixtincto a gratia sanctificante, ut in accepta iustitia perseverare possint.

Probatur secundo ex Patribus; inter quos Augustinus contra Pelagium usus est hoc eodem argumento quod nuper proposuimus. Aiebat, nempe, Pelagius, gratiam utique requiri ut dimittantur peccata, sed non in adiutorium ut non committantur. Contra quem Augustinus: « Mirum, inquit, de hac re silentium, cum oratio dominica utrumque petendum esse commoneat, et ut dimittantur nobis delicta nostra, et ut non inferamur in tentationem: illud ut praeterita expientur, hoc ut futura vitentur. Quod licet non fiat nisi voluntas adsit, tamen ut fiat voluntas sola non sufficit. Ideo pro hac re nec superflua, nec impudens Domino immolatur oratio. Nam quid stultius quam orare ut facias quod in tua potestate habes? » (M. 44, 256; de nat. et gra. c. 18).

Nota bene. Posset aliquis quaerere quomodo possent pelagiani admittere peccata gratis remitti, id est, per gratiam, cum tenerent gratiam secundum merita nostra dari. Cui quaestioni respondeo, forte ab eis rem ita esse intellectam ut dicerent opera naturalia digna esse in actu primo et per se, ut eis remissio peccatorum concederetur, sed non teneri Deum ad ea acceptanda, quare acceptationem a Deo fieri gratis, ideoque peccata gratis remitti. Velut si quis offerret pro agro pretium omnino condignum, potest agri dominus illud non acceptare, quia non tenetur ullo modo ad vendendum agrum. Quidquid sit (neque enim opus est ut logicam in errore quaeramus), admittebant pelagiani gratiam remissionis peccatorum, sed negabant necessitatem adiutorii ullius gratuiti ad ea non committenda. Contra quos definivit Ecclesia (Denz. 103) gratiam Dei non solum valere ad remissionem peccatorum, quae iam commissa sunt, sed etiam in adiutorium ut non committantur. Cf. Schiffini n. 76.

Probatur tertio ratione. Omne quod est de se variabile, indiget auxilio alicuius moventis ad hoc ut figatur in uno. Atqui homo, etiam iustificatus, est variabilis de bono in malum.

Ergo ut immobiliter perseveret in bono, quod est perseverare in iustitia, indiget auxilio moventis immobilis, nempe, Dei (3 Contr. Gent. c. 155).

Ad minorem satis est observare quod homo aliqualiter stabilitur in bono per gratiam sanctificantem, ut ait ibidem S. Thomas; tum quia per gratiam sanctificantem tolluntur peccata, tum quia confertur principium quoddam permanens ad operandum supernaturaliter, ut est ipsa gratia sanctificans cum comitatu virtutum infusarum. Sed tamen non tollitur mobilitas liberi arbitrii, neque etiam tollitur concupiscentia et difficultas ad bonum inde proveniens, ratione cuius opus est iusto novis auxiliis quibus perseverare possit. Lege 1. 2, q. 109. a. 9.

129. Secunde pars. In hac secunda parte explicamus quomodo sit intelligendum illud speciale auxilium, quo indiget iustus ad potestatem perseverandi. Et dicimus illud consistere in summa auxiliorum tum internorum, tum externorum, quae iustis dantur ad vitanda peccata et salutariter operandum. Quod sic ostendimus:

Summa haec auxiliorum complectitur tum gratiam elevantem, qua iustus indiget ad omnes actus salutares, qua salutares (secundum ea quae in thesi praecedenti dicta sunt), tum etiam gratias medicinales, quibus occurrat concupiscentiae insultibus; tum tertio omnes illas gratias externas, quae in eo consistunt, quod removeantur a iusto peccandi occasiones. Atqui praeter has gratias nulla alia postulari potest ad hoc ut iustus in accepta iustitia perseverare possit. Ergo ad potestatem perseverandi non requiritur auxilium speciale distinctum a summa auxiliorum sive internorum, sive externorum, quibus iustus pro loco et tempore instruitur.

Maior. Advertendum est in maiore (quod iam innuimus in praecedenti propositione, ante probationes), a nobis non solum requiri ad perseverandum gratiam illam elevantem necessariam ad singulos actus salutares, praecise quia salutares, sed etiam praeterea auxilia alia specialia; sicut enim in singulis actibus non opus est ut peculiares occurrant difficultates vincendae, contra accidit in actibus per longum

tempus ponendis. Ratione ergo harum difficultatum dicimus postulari ad perseverandum alias gratias distinctas ab illo supernaturali concursu, quo iustus indiget ad unumquemque actum salutarem ponendum.

Minor. Difficultates ad perseverandum proveniunt tum ex concupiscentiae stimulis, tum ex peccandi occasionibus. Si ergo conceduntur iusto, praeter auxilium elevans, haec alia auxilia tum interna, tum externa, quibus possit vincere praedictas difficultates, habemus quidquid requiritur ad potestatem perseverandi.

Quidam auctores requirunt ad perseverandum auxilium aliquod distinctum a summa auxiliorum quibus iustus indiget ad singulos actus salutares. Qui tamen a nobis videntur differre tantum in modo loquendi. Quod ut pateat, haec notamus:

a) Argumenta allata ad probandam primam propositionis partem ostendunt, necessitatem peculiaris auxilii ad perseverandum desumi ex infirmitate naturae humanae, quae, etiam post iustificationem, concupiscentiae obnoxia est. Iamvero, haec infirmitas ex concupiscentia orta, inducit tantum necessitatem moralem gratiae, cui proinde satis occurritur per auxilia medicinalia.

b) Unde infertur auxilium quod requiritur ad perseverandum ideo vocari speciale, quia distinguitur ab auxilio elevante et intrinsecus supernaturali, quo indiget iustus ad omnia et singula opera salutaria, prout in praecedenti thesi diximus. Quare iustus indiget ad omnia opera salutaria, tantum quia salutaria sunt, auxilio gratiae elevantis; praeterea, indiget quoque gratia medicinali non quidem ad omnia et singula opera, sed utique ad ea in quibus peculiares difficultates ex concupiscentia ortae vincendae sint.

Quibus positis dico disputationem cum adversariis esse tantum de nomine. Nam adversarii ideo postulant ad perseverandum auxilium quoddam distinctum a summa auxiliorum requisitorum ad singula opera, quia summam hanc componunt ex auxiliis tantum elevantibus, quibus adiungenda dicunt auxilia medicinalia propter insurgentes aliquando difficultates. Nos vero in summa auxiliorum ponimus non solum gratias elevantes requisitas ad omnes et singulos actus salu-

tares qua tales, sed insuper gratias quoque medicinales, quibus indigebit iustus ad superandam concupiscentiam. Cf. Billot, pag. 113, et Suarez, lib. 10, cap. 2. Restat ergo controversiam esse de modo loquendi.

Si autem quaeratur utra loquendi ratio sit praeferenda, nostrane an adversariorum, respondemus adversariorum loquendi rationem non rectam videri. Quod sic ostendimus: Verum quidem est in singulis actibus salutaribus iusti, inspectis tantum quatenus salutares sunt, non occurrere peculiares difficultates propter quas alia gratia praeter elevantem exigenda sit. Sed si loquamur de aliqua serie longa actuum, ut necessario loquendum est cum agitur de perseverantia per longum tempus, non possunt non occurrere quaedam adiuncta, in quibus concupiscentiae resistendum sit. Ergo propter tales difficultates indigebit iustus aliquo auxilio distincto ab elevante; vel saltem indigebit auxilio, cui competat utrumque munus sanandi scilicet naturam, eamque elevandi. Ergo summa auxiliorum, quae per longum tempus requiruntur, complectitur necessario non solum auxilia elevantia, sed etiam medicinalia; ideoque in illa summa necessario invenienda sunt quaevis auxilia, quibus iustus indiget ad perseverandum, neque extra illam aliquid quaerendum est. Vide van Noort, n. 42; et etiam Schiffini, n. 123, 129.

130. Tertia pars. Perseverantia actualis est magnus Dei donum.

Ubi nota duo esse probanda: primum, perseverantia actualis est *donum;* id est, aliquid non debitum, sed gratia datum; alterum: est donum *magnum.*

Primum sic ostenditur: Actualis usque in finem perseverantia duo importat, et quod mors tunc contingat, cum quis est in statu gratiae, et quod quis accipiat a Deo eam seriem gratiarum quae sint efficaces usque in finem. Atqui neutrum est in nostra potestate, sed ex gratuita Dei voluntate pendet. Ergo perseverantia actualis datur gratuito, seu est *donum* Dei.

Probatur minor per partes. Opportunitas mortis, qua quis scilicet tunc moriatur cum est in statu gratiae, non

est in potestate nostra; tum quia iustus nequit sibi mortem inferre dum est in gratia, tum quia, etsi in singulis vitae instantibus possit vitare peccatum et manere in gratia, nequit tamen efficere ut in futurum voluntas sua non mutetur de bona in malam. Unde in quolibet *nunc* temporis potest homo vitare peccatum; sed primo: nequit efficere ut *tale nunc* sit ultimum suae vitae; secundo, nequit etiam voluntati suae conferre immobilitatem in bono quod nunc possidet. Ex quibus patet non esse in nostra potestate positum quod mors contingat nobis in statu gratiae, sed hoc pendere a voluntate Dei. Cf. 3 contr. Gent. cap. 155.

Neque est positum in potestate nostra ut habeamus gratias efficaces usque in finem. Quod satis superque patet si quis gratiam efficacem reponeret in physica praedeterminatione, quam dicunt eius defensores nullo modo esse in potestate nostra. Sed etiam in quovis alio systemate de efficacitate gratiae, series illa gratiarum efficacium usque in finem, importat ex parte Dei liberrimam electionem illius ordinis rerum, in quo praevidit talem hominem (S. Petrum) talibus determinatis auxiliis finaliter consensurum. Ergo etiam ex hoc capite manifestum est perseverantiam actualem gratuito conferri, ideoque esse donum Dei. Et hic interim adverte, rationem cur in adultis perseverantia actualis sit Dei donum desumi ex secundo elemento; id est, ex concessione gratiarum quae sint usque in finem efficaces; qui enim accipit a Deo gratias usque in finem efficaces (ad quod sufficit ut ultima omnium efficax sit), ille sanctus erit usque in finem vitae, et sic mors eum occupabit dum erit in gratia. Vide Palmieri, pag. 329 in fine.

Quod vero perseverantia actualis sit magnum donum, demonstratione non indiget; nullum enim donum eo maius quod secum fert consecutionem aeternae beatitudinis supernaturalis.

Haec eadem doctrina demostratur ex testimoniis Patrum, inter quos S. Augustinus contra pelagianos et semipelagianos saepissime hanc veritatem proposuit. Eius testimonia non pauca vide in Enchir. patrist. n. 1992 sq.

Idem probatur ex sensu Ecclesiae, quae in suis precibus

constanter a Deo petit perseverantiam finalem. « Prorsus in hac re, ait Augustinus (Ep. 1994), non operosas disputationes expectet Ecclesia, sed attendat quotidianas orationes suas. Orat ut increduli credant; Deus ergo convertit ad fidem. Orat ut credentes perseverent; Deus ergo donat perseverantiam usque in finem ». Alia vide, si placet, apud Beraza, n. 242.

Ex dictis patet perseverantiam finalem non esse unum simplex donum, sed potius constitui et quasi componi ex collectione earum omnium gratiarum, quibus Deus efficit ut usque in finem perseveretur. Quae gratiae aliae sunt internae, aliae externae. Inter gratias internas computantur auxilia omnia a Deo data sive ad ponendos actus qui nobis praecipiuntur, sive ad vitandum peccatum et tentationes vincendas. Ad gratias vero externas pertinent illa auxilia quibus iustus a peccando abstinet non per actus voluntarios, sed potius per omissiones actuum peccandi. Huc redeunt divinae providentiae dispositiones quibus iusti avertuntur a peccati occasionibus; et praeterea illa dispositio serum per quam Deus procurat ut causae naturales mortem iusti efficiant dum est in gratia, seu dum iustus est.

131. Scholion. Quamvis perseverantia finalis non sit in potestate nostra, tamen observandum est, primo: iustis omnibus concedi gratiam sufficientem qua possint perseverare; de qua re satis est legere Tridentinum, sess. 6, cap. 11 et 13; secundo: perseverantiam finalem non quidem esse obiectum meriti de condigno, sed posse infallibiliter impetrari si debitae conditiones adsint, si nempe debite oremus, eamque a Deo instanter efflagitemus. Cf. Mazzella, n. 332 sq. « Hoc ergo donum, ait Augustinus, suppliciter emereri potest ». Enchir patrist, n. 1993.

132. Obiicitur 1. Videretur homo iustus sine gratia posse perseverare; immo etiam, non posse non perseverare. Si enim non habet homo iustus eam gratiam specialem quae requiritur ad ipsam potestatem perseverandi, in trasgressione cuiuscumque praecepti non peccat formaliter, quia caret potestate ad actum ponendum vel omittendum. Atqui si non peccat formaliter, remanet in iustitiae statu. Ergo perseverat

in iustitia quam possidebat; ideoque iustus sine auxilio gratiae specialis potest perseverare, imo, non potest non perseverare.

Resp. dist. mai.: Si non habet potestatem physicam et etiam moralem ad singulos actus determinate, conc.; si eius impotentia est tantum moralis indeterminata quoad aliquem actum ex pluribus, nego. Et concessa minore, nego cons.

Ut patet ex dictis in explicanda thesi, ratio cur ad perseverandum requiratur illa specialis gratia, desumitur ex concupiscentia. Quare haec difficultas nihil differt ab illa quae proponitur cum sermo est de impossibilitate hominis ad servandam totam legem naturalem per longum tempus, et consequenter ex eisdem principiis solvenda est. Datur tamen aliquod discrimen in hoc repositum, quod ad perseverandum requiruntur plurima auxilia entitative supernaturalia, ut sunt auxilia requisita ad ponendos actus salutares, ad quos homo est physice et absolute impotens. Quae tamen auxilia Deus nccessitate consequente negare nequit, quin tamen desinant esse gratuita, ut in superioribus dictum est.

133. Obiicitur 2. Perseverantia actualis pendet ab efficacia gratiae. Atqui efficacia gratiae pendet a potestate nostra, pendet enim ab hoc quod praestemus liberum consensum auxiliis a Deo datis. Ergo perseverantia est in potestate liberi arbitrii, nec proinde potest dici donum Dei gratuitum.

Resp. conc. maiorem, si sermo sit de perseverantia activa, a qua pendet in adultis perseverantia passiva, ut supra notatum est. Sed dist. min.: efficacia gratiae in actu secundo pendet a nobis, conc.; in actu primo, nego. Et pariter dist. cons.: perseverantia esset in nostra potestate, si a nobis penderet efficacia gratiae in actu primo, conc.; secus nego.

Dicitur gratia efficax in actu secundo illa cui voluntas praebet consensum liberum; qui, cum pendeat a libera determinatione voluntatis, efficit gratiam esse talem per quam ponatur actus salutaris, quod est facere gratiam efficacem. Dicitur e converso gratia efficax in actu primo, illa quae a Deo confertur sub praevisione futuri consensus; quod si datur sub praevisione dissensus futuri, appellatur inefficax. Patet autem

efficaciam gratiae in actu secundo pendere ab eius efficacitate in actu primo; si enim Deus dat gratiam, cui praevidit voluntatem hominis consensuram esse, tali gratiae reapse voluntas consentiet, quia scientia Dei falli non potest. Cumque a liberrima voluntate Dei dependent dare gratiam cui voluntas praevisa est consensura vel dissensura, manifestum est a Dei quoque voluntate pendere, et non a libera hominis voluntate, gratiae efficaciam in actu primo.

Instatur. Consecutio finis ultimi pendet a perseverantia finali. Atqui perseverantia finalis non est in potestate liberi arbitrii. Ergo nec consecutio ultimi finis, quod est inconveniens.

Resp. dist. min.: non est in potestate liberi arbitrii consequenter ad eius liberam determinationem ad malum, conc.; antecedenter, nego.

Explico breviter (nam amplior huius rei tractatio exigeret omnia fere quae de efficacia gratiae dicenda sunt suo loco): Quod Petrus consentiat illi gratiae, cui Deus praevidit Petrum esse dissensurum, fieri nequit, quia scientia Dei est infallibilis. Quod vero Deus praeviderit Petrum tali gratiae esse dissensurum, hoc pendet a libera voluntate Petri, in cuius proinde mala voluntate ponenda est ratio propriae perditionis. Vide infra, ubi agitur de systemate nostro quoad efficaciam gratiae, quomodo Patres omnes, Augustinus etiam et Thomas, constantissime affirment actiones malas non ideo esse malas quia praevidentur a Deo, sed contra ideo praevideri esse malas, quia malae futurae sunt.

134. Obiicitur 3. Mors plerumque debetur causis naturalibus; unde casu contingit mortem advenire homini dum est in gratia. Atqui quod est eiusmodi nequit vocari gratia. Ergo opportunitas mortis, seu coniunctio mortis cum statu gratiae non est donum Dei.

Resp. dist. mai: debetur causis naturalibus a Deo sic ordinatis, conc.; secus, nego. Non negamus posse a Deo turbari ac mutari naturalem rerum ordinem, ut mors obveniat cuidam determinato homini dum est in gratia; quo in casu haberemus verum miraculum in favorem illius hominis patratum; sed

sine ullo miraculo potest etiam rei aliter explicari, ut dictum est. Quare non dicimus opportunitatem mortis in statu gratiae esse quoddam miraculum, sed peculiare Dei beneficium, quae duo valde inter se distincta sunt.

Nec valet instare quod mors, utpote quid naturale, per ipsum naturae cursum determinata sit ante omne decretum positivum redemptionis, ideoque ante ordinem gratiae; ergo non recte affirmari quod coniunctio mortis cum statu gratiae sit beneficium spectans ad ordinem gratiae.

Respondetur enim Deum praevidisse quidem mortem secundum causas naturales futuram ante decretum redemptionis et gratiae per Christum concedendae; sed non minus praevidit quod series illa gratiarum, quas Petro concessit, obtenturae essent pro Petro statum gratiae in illo momento in quo secundum causas naturales mors Petri debebat contingere; et etiam praevidit alium rerum ordinem et causarum naturalium, in quo aliter haec omnia contigissent. Quod ergo unum ordinem prae alio elegerit, semper est a Deo, et inter eius beneficia singularia computandum.

135. Obiicitur 4. Iustis debetur auxilium ad perseverandum; quia unicuique rei debentur ea quibus possit operari secundum modum suum. Atqui iustus est in statu gratiae. Ergo auxilia quibus possit conservare talem statum sunt ipsi debita, nec habent rationem gratiae.

Respondetur iustis non deberi ullo modo gratias efficaces; sufficientes autem posse dici debitas, data elevatione per gratiam sanctificantem ad ordinem supernaturalem; quo sensu erunt gratiae ex gratia. Cf. Schiffini, n. 430, obi IV. Adverte insuper ratione elevationis posse dici debita auxilia sufficientia spectantia ad ordinem intrinsece supernaturalem, non vero auxilia medicinalia.

Quaedam alia vide apud S. Thomam in. a. 10; Schiffini, n. 130; Billuart, d. 3, a. 10.

Propositio 12. Homo iustificatus non potest in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare nisi ex speciali privilegio, quaemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia.

136. Propositio est desumpta ex Tridentino, sess. 6, can. 23 (Denz. 833).

Peccata venialia possunt esse deliberata et semideliberata. Dicuntur deliberata illa quae, in materia ex genere suo levi, committuntur cum plena advertentia et deliberatione; sic mendacium officiosum, prolatum cum plena advertentia et deliberatione. Semideliberata autem vel subreptilia illa dicuntur quae quis committit cum legem transgreditur ex semiplena advertentia aut deliberatione, sive materia sit de se gravis, sive levis. Et haec dicuntur a theologis peccata venialia *ex imperfectione actus.*

Si quaeratur de quibus peccatis venialibus intelligendus sit canon tridentinus, dico satis esse ut illum intelligamus de impotentia ad vitanda omnia venialia semideliberata. Et ratio est haec: Qui dicat hominem iustum posse quidem cum gratiis communibus vitare omnia venialia deliberata, sed non omnia etiam indeliberata, iam revera fatetur et agnoscit iustum non posse vitare *omnia venialia;* cumque canon loquatur de venialibus indefinite, nulla facta distinctione deliberatorum a semideliberatis, patet satisfieri canoni si quis adstruat impotentiam ad semideliberata omnia vitanda. Hinc est quod graves theologi admittant hominem iustum cum gratiis communibus posse vitare omnia venialia deliberata. Quare, sicut nullum esset votum vitandi omnia prorsus venialia (quia de re moraliter impossibili), sic in hominibus eximiae sanctitatis potest admitti votum vitandi omnia venialia deliberata: quamvis facile patet eiusmodi vota non esse leviter emittenda aut permittenda.

Canon loquitur de tota vita; ideoque hoc unum definitum est, non posse hominem per totam vitam vitare omnia venialia. Sed theologice certum dici debet, adesse quoque similem impotentiam ad omnia venialia per longum tempus

vitanda. Ratio est haec: ponamus hominem habentem aetatis 80 annos; si impotentiam ad omnia venialia vitanda dicamus esse tantum ad totam vitam, ergo homo ille spatio 60 annorum posset vitare omnia prorsus venialia. Iamvero multi sunt homines quorum vita integra non pertingit ad annos 60; qui proinde possent vitare venialia omnia per totam vitam, quandoquidem potentia illius prioris, cuius vita se protendit ad 80 annos, nulla ratione maior dici potest potentia aliorum hominum minoris aetatis.

Sed ulterius nequit determinari quantum se protendat illud longum tempus; versamur enim in rebus moralibus, ad quas mensurae mathematicae applicari non possunt. Cum in concilio tridentino (Denz. 804) sermo sit de peccatis iustorum *quotidianis,* in quae homines labuntur *quamtumvis sancti et iusti,* videtur illud tempus ad mentem concilii non esse valde longum, saltem ordinarie loquendo.

Si quis adultus post acceptam iustificationem viveret brevissimo spatio temporis, ad ipsum per accidens non pertineret definitio tridentina; unde ipsi non esset deneganda potentia vitandi omnia venialia per totam vitam.

Sermo est de peccatis omnibus, seu de tota collectione; non vero de singulis. Quare praedicta impotentia non afficit directe aliquem actum determinatum, sed directe respicit totam collectionem, indirecte autem aliquem singularem actum (1). Tandem agitur de impotentia non physica, sed morali; quae tamen impotentia moralis stricte sumenda est; talis nempe est, quae non tantum consistat in difficultate quae aliquando saltem superatur, sed quae numquam de facto ad actum reducitur. Et ratio est quia concilium asserit indefinite non posse iustum vitare omnia venialia; ideoque valet de quovis iusto cui non sit concessum illud privilegium, cuius fit mentio in canone.

Ex dictis patet impotentiam, quae hic asseritur, esse illi similem de qua egimus ubi de impotentia hominis ad observandam legem naturalem per longum tempus. Unde ibi dicta in memoriam revocare oportet, quae invicem novam lucem acquirent ex hic dicendis.

---

(1) Cf. omnino Beraza, n. 252, *Si dicas.*

137. Quaeri potest quodnam sit privilegium illud cuius meminit Tridentinum.

Est sine dubio quid distinctum a gratia sanctificante, omnibusque gratiis actualibus quae iustis dantur ad perseverandum; quia multi etiam de facto usque in finem perseverant, nec tamen liberi sunt a peccatis venialibus. Generatim traditur hoc privilegium reponi in immunitate a concupiscentia, secundum quod concupiscentia sumiter pro fomite peccati; et hinc patet cur Ecclesia teneat illud esse concessum B. Virgini. Cum B. Virgo non contraxerit peccatum originale, oportuit ut ipsa esset immunis a concupiscentia; quae, etsi in se sit consectarium aliquod necessarium naturae humanae, tamen in praesenti ordine providentiae est effectus peccati originalis. Aliunde impossibilitas iusti ad vitanda omnia venialia radicem habet in concupiscentia, ut explicabitur in probationibus. Unde patet cur praedictum privilegium fuerit quodammodo debitum B. Virgini.

Exinde etiam explicatur cur in Tridentino fiat mentio de *privilegio* speciali; quia agitur de beneficio per quod derogatur legi communi peccati originalis. Cf. Suarez, de gratia, lib. 9, cap. 8, n. 11.

Cum immunitas a concupiscentia sit donum quoddam habituale, privilegium B. Virgini concessum fuit quoque aliquod donum habituale; quamvis non repugnet ut idem effectus obtineatur per seriem continuam gratiarum actualium efficacium, quae series quoad effectum aequivaleret dono habituali. Vide Palmieri, pag. 241. Ceterum in propositione praescinditur a natura privilegii, et tantum asseritur, praeter gratiam habitualem et gratias actuales ordinarias, requiri gratiam aliquam specialem per modum privilegii ad vitanda omnia peccata venialia.

Secundum Tridentium Ecclesia *tenet* illud privilegium fuisse concessum B. Virgini. Quare, etsi id credendum non sit in vi definitionis tridentinae, est tamen omnino tenendum, et contrarium esset saltem erroneum. Quid vero de aliis Sanctis? Quod quibusdam eorum concessum sit simile privilegium per aliquod tempus, et in quadam determinata materia, affirmare liceret; quia non desunt ad hoc graves rationes.

Sic decuit ut Sancto Ioseph hoc privilegium concederetur in materia castitatis, maxime post contractum matrimonium cum B. Virgine .Sed si sermo sit de tali privilegio universim sumpto et pro tota vita, nulla est ratio prudens illud concedendi ulli iustorum praeter B. Virginem; importaret enim, saltem aequivalenter, immunitatem a concupiscentia; quae immunitas soli B. Virgini concedenda erat propter eius exemptionem a communi lege contractionis peccati originalis.

138. Adversarii sunt pelagiani, secundum quos potest homo viribus naturae consequi perfectam sanctitatem, et liberam ab omni macula cuiuscumque peccati. Imo vero, usque eo pelagiani progressi sunt, ut ponerent naturam capacem perfectae impeccantiae, et quae posset cohibere ipsos quoque motus indeliberatos concupiscentiae. Quo redeunt *impeccantia* et *apathia* pelagiana. *Impeccantia*, quia dicebant posse hominem esse sine ullo peccato; *apathia*, quia potest homo efficere ut non patiatur ullum motum concupiscentiae, sitque *apathes*, seu carens omni passione ac perturbatione animi. Cf. Palmieri, pag. 214 sq.

Contra hunc errorem lati sunt canones 6, 7 et 8 Milevitani secundi (Denz. 106).

139. Probatur. Iac. 3, 2: *In multis offendimus omnes* Mt. 6, 12. *Dimitte nobis debita nostra.* Mc. 11, 25: *Cum stabitis ad orandum, dimitte si quid habetis adversus aliquem, ut et Paier vester, qui in caelis est, dimittat vobis peccata vestra.* Ex quibus sic arguitur: Si cum ordinariis gratiae auxiliis possent iusti vitare omnia venialia, aliqui ea vitassent; quia non intelligitur potentia physica et moralis quae numquam exit in actum. Atqui non vitarunt. Ergo signum est eos non potuisse ea vitare.

Maior ostenditur; quia, cum impotentia moralis, de qua loquimur, consistat in ea difficultate ex qua fit ut de facto potentia non veniat in actum, patet ex facto eiusmodi recte argui ad eam impotentiam de qua est sermo.

Minor vero constat ex praedictis Scripturae verbis, quae generalia sunt, neque ullum excipiunt. Praeterea illa verba

intelligi oportet de peccatis venialibus; cum enim apud Ioannem dicatur quod in multis offendimus omnes, non certe affirmatur quod ab omnibus committuntur peccata mortalia. Pariter verba orationis dominicae ab omnibus dicenda sunt, etiam a iustis, qui mortalis nequeunt habere dum iusti sunt.

Probatur secundo ex doctrina conciliorum et Patrum contra pelagianos. Et quidem ad concilia quod attinet, satis est legere canones Milevitanos superius adductos. Ad Patres autem videatur Enchir. Patrist. n. 1720, 1733 ad finem; 1794, 1846, 1888, 1894, 1918, 1876, 2201.

Est autem advertendum non affirmari a Petribus explicite impossibilitatem iusti ad omnia venialia vitanda, sed potius affirmari ipsum factum; ex quo tamen recte arguitur in re praesenti ad ipsum ius, ut superius notatum est.

140. *Ratione sic potest probari thesis*: Ut iustus posset vitare omnia venialia per longum tempus, requireretur ut perfecte resisteret omnibus concupiscentiis. Atqui merito asseritur id esse homini moraliter impossibile. Ergo homo iustus nequit vitare omnia venialia.

Maior est clara; quia peccata venialia, de quibus loquimur, inde proveniunt, quod homo in lucta contra insurgentes concupiscentias non vincat eas perfecte, sed aliqua ex parte eis obsequatur, saltem consensu quodam semideliberato et imperfecto. Sumitur autem hic concupiscentia sensu amplo, prout complectitur partem concupiscibilem et irascibilem et radix est quorumque motuum superbiae irae, avaritiae, invidiae, et ceterorum omnium peccatorum capitalium.

Minor. Ut in hac pugna contra motus concupiscentiae caveatur omnis consensus, etiam semideliberatus, necessaria est promptissima aversio voluntatis ab iis omnibus quae naturalis inclinatio suggerit minus convenientia rationi; quae aversio promptissima praesupponeret habitum aliquem nos perpetuo inclinantem in bonum. Atqui e converso habetur inclinatio habitualis ad ea obiecta quae sunt inconvenientia rationi, quae habitualis inclinatio concupiscentiae in malum tandem est ipsa concupiscentia. Ergo dum existit concupiscentia in nobis, seu dum existit haec habitualis inclinatio

in malum, impossibilitas quaedam moralis oritur vitandi omnia venialia. Patet autem huic malo non satis succurri nisi per bonum contrarium, quod consistit in immunitate a concupiscentia. Ergo vel necessarium est hoc privilegium ad vitanda omnia venialia, vel saltem necessaria esset series non interrupta gratiarum efficacium, quae aequivalenter continerent hoc privilegium, et constituerent specialissimam quamdam gratiam. Cf. Palmieri, pag. 238, 239. Et lege S. Th. hic in a. 8; de verit., q. 24, a. 12.

141. Obiicitur 1. Superius diximus ad perseverandum non requiri gratiam distinctam a summa auxiliorum quae ad singulos actus dantur; quia, sicut complexus multorum actuum continet maiorem difficultatem, ita etiam complexus omnium auxiliorum maius continet adiutorium. Atqui hoc idem videtur valere cum de peccatis venialibus agitur. Ergo ad vitanda omnia venialia non requiritur auxilium distinctum a summa auxiliorum quae dantur ad singula vitanda.

Respondetur negando minorem. Cuius negationis rationem sic proponit Molina (Conc. q. 14, a. 13, d. 17): « Occasiones peccatorem venialium frequentissimae sunt, possuntque venialia peccata ex surreptione absque plena deliberatione committi; mens vero non potest esse in tam exacta et continua vigilia adversus tam frequentes et multiplices occasiones, ut in singulis momentis magni alicuius temporis totum efficiat quod potest, ut eiusmodi omnia peccata evitet: praesertim cum mortales a tanto labore suscipiendo torpescant, eo quod intelligant, per huiusmodi peccata Dei gratiam non amitti, neque incurri aeternum interitum. Quo vero sanctior quisque est, eo plus invigilat, maioribusque auxiliis iuvatur, pluraque proinde peccata venialia devitat. At cum occasiones lethalium peccatorum neque tot, neque tam frequentes sint, in illisque superandis agatur de amicitia Dei amittenda, incurrendaque extrema miseria, plus homines invigilare solent, maioremque laborem assumere ne succumbant, minorique auxilio (quale est quod iustis omnibus Deus praesto est impendere) possunt omnes eas ad longum etiam tempus superare ».

Idem ad rem quod attinet ait S. Th. hic in a. 8.

Instatur. Iustus potest ad breve tempus vitare omnia venialia. Ergo a fortiori ad longum tempus, quia per frequentes victorias maiorem vincendi facilitatem obtinet.

Resp. neg. cons. Ad rationem vero additam dico, per frequentes victorias obtineri quidem posse, ut nuper ex Molina audivimus, ut numerus peccatorum venialium minuatur, sed non ut penitus extinguatur; quia per illas victorias concupiscentia, quae radix est peccatorum venialium, non extinguitur unquam, sed semper remanet.

142. Obiicitur 2. Quidam Sancti dicuntur emississe votum vitandi omnia peccata venialia; nec propter ea vota vituperantur, sed potius laudantur. Atqui votum est de re moraliter possibili. Ergo.

Respondetur illa vota esse explicanda vel quatenus sermo est de voto vitandi omnia venialia deliberata (quod non negamus esse possibile), vel quatenus continent aliquam conditionem implicitam (prout mihi possibile est vitare omnia venialia cum divino adiutorio), aut alia ratione simili. Quod si agatur de voto absoluto vitandi omnia prorsus venialia, negamus illud esse validum, est enim de re moraliter impossibili.

Idem dicatur de proposito vitandi omnia prorsus venialia; quod intelligendum est aut de proposito vitandi venialia omnia deliberata, vel de quodam proposito confuso et conditionato. Cf. Mazzella, n. 364; Lahousse, n. 172, obi. 5. Et adverte ad validitatem confessionis de solis venialibus non requiri dolorem ac propositum quod sit universale quoad omnia venialia, ut suppono ex tract. de poenit.

Et ex eisdem principiis solvendae sunt difficultates petitae ex eo quod petimus a Deo ut liberet nos ab *omni* malo, ut ad *nullum* declinemus peccatum, etc. Neque enim in his petimus a Deo perfectionem absolutam et liberam ab omni peccato veniali, etiam levissimo, sed eam perfectionem quam secundum divinam gratiam obtinere possumus, quaeque continuo augeri potest. Cf. Wirc. n. 322; Schiffini, n. 121.

143. Obiicitur 3. Si iustus non potest vitare omnia venialia, haec non possunt ipsi imputari ad malum; nemo enim peccat in eo quod vitare non potest. Atqui tamen imputantur. Ergo.

Resp. dist. mai.; si non potest physice, conc.; *si impotentia* est moralis et praeterea indeterminata, nego. Cf. n. 58.

Instatur. Impotentia illa moralis consistere dicitur in magna difficultate simul cum inconstantia nostrae voluntatis; inde autem non sequitur absoluta certitudine iustum non posse vitare omnia venialia, sed id sequitur tantum certitudine quadam morali. Atqui nos loquimur de certitudine absoluta, defendimus enim thesim ut de fide, cui repugnat subesse falsum. Ergo datae explicationes non sufficiunt.

Respondeo explicationes datas non afferri ut ex illis derivemus certitudinem propositionis, sed tantum ad solvendas difficultates, simulque ostendendum, nihil esse in doctrina fidei quod opponatur certis principiis rationis; imo proponi a fide talem doctrinam, quae valde consonat rectae rationi ipsique experientiae. Certitudo ergo propositionis desumenda est ex documentis Scripturae et Patrum, maximeque ex definitionibus conciliorum. « Ex praedictis sequitur, ait van Noort, moralem impossibilitatem constanter servandi totam legem naturalem absque gratia (et idem valet in re praesenti) inde oriri, quod homo magnis difficultatibus pressus, non semper ita vult sicut physice potest; vel quod non constanter summis viribus agit. Nos quidem non satis cognoscimus omnes homines, ut cum plena certitudine dicere possimus: nullus unquam homo summum conatum, quoties requiritur, semper adhibebit; sed absolutam certitudinem habemus ex revelatione Dei, cuius praescientia infallibiliter novit quidquid causae creatae liberae facient aut non facient ». Et haec eo magis valent in re nostra, quo maior est certitudo praesentis propositionis prae illa in qua agitur de impotentia hominis ad totam legem naturalem implendam.

Instatur denuo. Datur praeceptum vitandi omnia venialia, etiam collective sumpta. Atqui praeceptum est de re physice et moraliter possibili. Ergo.

Respondetur negando maiorem. Quae tamen ita urgeri

potest: Hic actus: *nolo observare omnia praecepta:* est peccaminosus. Atqui talis actus non est contra aliquod praeceptum determinatum, sed contra omnia. Ergo datur praeceptum vitandi omnia venialia collective. Sed facile respondetur illationem minoris esse negandam; nam ex eo quod illud peccatum non sit contra aliquod praeceptum determinatum, male infertur esse contra omnia, sed unice inferendum est esse contra aliquod praeceptum indeterminatum. Determinate nobis praecipiuntur singula praecepta; praeterea generatim praecipitur ut non habeamus voluntatem peccandi. Iamvero, ille actus: Nolo servare omnia praecepta: aequivalet huic alii: Volo deficere in aliquo praecepto; seu: volo peccare. Quod certe malum et prohibitum est. Cf. Sylvium, in 1, 2, q. 109, a. 8, obi. 5; contra 4 conclusionem.

Vide alias similes tricas apud Billuart, diss. 3, a. 6.

144. Obiicitur ex Patribus. Sancti Patres confutabant pelagianorum doctrinam, secundum quos poterat homo viribus naturae talem consequi perfectionem iustitiae, ut ne ipsos quidem motus concupiscentiae primo primos sentiret. Atqui hi motus non sunt proprie loqnendo peccatum, quia praevertunt usum rationis et voluntatis. Ergo ex doctrina Patrum contra pelagianos non probatur nisi hoc: hominem non posse evitare eiusmodi motus involuntarios; sed non probatur hominem non posse evitare omnia peccata venialia.

Respondetur Patres *non tantum* refutasse illud doctrinae caput quod in obiectione dicitur, *sed etiam* illud aliud quo affirmatur possibilitas vitandi omnia peccata venialia, secundum quod sermo est de vero peccato, seu de actione mala cui voluntas aliquem praebuerit saltem semideliberatum consensum.

Id primo probatur ex. can. 6, 7, 8 Milev. 2 (Denz. 106 sq.); qui canones non possunt intelligi nisi de veris peccatis.

Probatur secundo ex duplici testimonio Augustini; alterum est ex lib. de natura et gratia; ubi cap. 62 (M. 44, 183) sic habet: « Nam qui pugnat, et adhuc periclitatur, *et aliquando percutitur*, etiamsi non sternitur; qui autem non habet adversarium, plena pace laetatur ». Vides clare in hoc testimonio

hominem, quia plenam pacem in hac vita non potest habere, id est, quia nequit liberari a concupiscentiae fomite, non solum esse in pugna, sed etiam aliquando percuti, qua percussione significat S. Doctor peccata venialia, seu illa quibus anima non omnino sternitur et profligatur.

Alterum testimonium desumitur ex lib. de perf. iustitiae, cap. 21 (M. 44, 316); ubi explicans verba 1 Ioann: 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus* etc., sic loquitur: « Quod si quisquam asserit de illo peccato esse dictum, quod habitat in carne nostra mortali (id est de concupiscentia)... non autem peccare, qui eidem peccato... ad nullum opus malum omnino consentit...: subtiliter quidem ista discernit, sed videat quid agatur de dominica oratione, ubi dicimus: *dimitte nobis debita nostra:* quod, nisi fallor, non opus esset dicere, si numquam, vel in lapsu linguae, vel in oblectanda cogitatione, eiusdem peccati desideriis aliquantulum consentiremus ».

145. Quaeres: Haec impotentia estne antecedens, an consequens.

Respondetur eam esse potius antecedentem; quia, ut diximus, constituitur ex habituali inclinatione in malum, una cum defectu fortitudinis et constantiae in voluntate. Atqui haec omnia antecedunt omnem actum liberum nostrae voluntatis. Ergo. Insuper, huic impotentiae potest poni aliquod remedium, quale est remedium immunitatis a concupiscentia. Atqui impossibile est remedium afferri impotentiae consequenti; consequenter enim ad lapsum hominis in venialia, impossibile prorsus est eum non labi. Ergo.

Nec tamen haec impotentia, quia est antecedens, libertatem destruit; unum enim ex elementis quibus constituitur est inconstantia illa, unde oritur quod voluntas aliquando pravis inclinationibus libere cedat. « Dicendum quod libertati praeiudicaret, si peccatum vitare non posset in contrarium conando; non autem praeiudicat libertati arbitrii, si hoc homo facere non potest, ut sit in continua sollicitudine resistendi peccato: homine autem circa hoc non sollicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod est habitui conveniens ». De Ver. q. 24, a. 12, ad 1 (post resp. ad 23).

Alii, ut Pesch., n. 167, dicunt praedictam impotentiam esse partim antecedentem, partim vero consequentem. Est antecedens, qua parte includit inclinationem habitualem in malum et inde consequentem difficultatem; est autem consequens defectum fortitudinis humanae voluntatis. Qui modus loquendi idem aliis verbis affirmat quod nuper diximus.

Propositio 13. In statu natura innocentis necessaria erat ad actus salutares gratia elevans; sed nulla requirebatur gratia sanans ad observandam legem naturalem et peccata venialia vitanda.

146. Haec propositio post dicta in tota hac quaestione paucissimis expediri potest.

Natura innocens ea intelligitur, quam Deus protoparentibus dedit ab initio. In illo statu homo habebat non solum gratiam sanctificantem, sed etiam donum integritatis seu immunitatis a concupiscentia. Cum igitur haberet gratiam sanctificantem, quaestio de necessitate gratiae pro illo statu reducitur ad quaestionem utrum homo iustus indigeat aliqua gratia actuali, distincta ab habituali, ad omnes et singulos salutares. Cui quaestioni sic breviter respondetur:

In praesenti statu naturae lapsae iustus indiget gratia actuali elevante ad omnes et singulos actus salutares, qua tales; indiget praeterea gratia medicinali ad superandas difficultates ex concupiscentia provenientes. Insuper, ad actus salutares, qua salutares et supernaturales, gratia requiritur propter impotentiam physicam naturae, ad alios vero actus ex aliis capitibus, nempe, ex concupiscentiae obstaculis. Atqui in statu naturae innocentis eadem erat impotentia physica quae nunc est ad actus intrinsece supernaturales, seu salutares. Ergo ad eos etiam tunc necessaria erat gratia elevans.

Si vero sermo sit de observanda lege naturali quoad substantiam, et de peccatis venialibus vitandis, homo in statu naturae innocentis se habebat sicut nunc se haberet ille cui Deus concederet privilegium immunitatis a concupiscentia. Atqui praeter hoc privilegium nulla alia gratia requiritur ad

dictos effectus. Ergo homo in statu naturae innocentis poterat observare sine gratia totam legem naturalem, et vitare omnia peccata venialia.

Observandum est, plures esse auctores qui negant possibilitatem peccandi venialiter in statu naturae innocentis, in quo dicunt omne peccatum debuisse esse mortale. Sic S. Thomas, Suarez, aliique apud Mazzella de Deo Creante, n. 790. Qua admissa sententia, haec praesens quaestio, quod attinet peccata venialia, nullum sensum haberet. Sed quia sententia illa non est omnino certa, et ab aliis negatur, hinc datur locus huic quaestioni, quae tamen ex dictis facillime solvitur.

147. Et his finem imponimus quaestioni 109 quae est de necessitate gratiae. In quaestione autem 110 agitur de essentia gratiae. Cumque gratia alia sit actualis, alia vero habitualis, in hoc loco agemus tantum de essentia gratiae actualis. Quae vero ad gratiam habitualem spectant, inferius tractabimus in quaest. 113 de iustificatione eiusque causa formali, quae reponitur in gratia habituali seu sanctificante.

Propositio 14. Ad rationem gratiae mere excitantis ita pertinent immediatae illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis, ut praeter eas nulla alia qualitas aut motio fluens necessaria esse videatur. Q. 110, a. 2.

148. Existentia gratiae actualis eis omnibus probatur, quibus ostendimus necessitatem gratiae contra pelagianos et semipelagianos. Vidimus enim ibi gratiam esse necessariam tum ad fidem et reliquos actus salutares, tum etiam ad initium fidei. Si autem advertas fidem certe requiri, sed eam solam non sufficere ad habendam gratiam sanctificantem sive habitualem, inde manifestum erit auxilium, quo infideles et peccatores indigent ad actum fidei, non posse reponi in aliquo principio permanente quod sanctitatem constituat vel praesupponat, sed esse quoddam auxilium transiens, quodque

gratiam actualem vocamus. Quae omnia saltem a pari valent de gratia requisita ad initium fidei.

Supposita ergo existentia gratiae actualis, quaeritur nunc de natura eius. Cumque gratia actualis dividatur in excitantem et adiuvantem, thesim proponimus de natura gratiae excitantis, eo quod gratia adiuvans, ut in prop. 15 ostendetur, non videatur ab excitante realiter distinguenda.

149. Gratia autem excitans potest considerari active et passive; active est operatio Dei naturae indebita; passive autem est effectus illius operationis. In hac prima parte propositionis gratia excitans potissimum spectatur passive. Dicimus nempe Deum producere in nobis motus quosdam vitales indeliberatos tum in intellectu, tum in voluntate, quibus possumus, si volumus, supernaturaliter et salutariter operari. Cum hi motus sint *vitales*, ad eos producendos necessario debent concurrere potentiae nostrae; sed quia sunt *indeliberati*, ideoque praevertentes usum liberi arbitrii, dicuntur a Patribus et conciliis fieri *in nobis*, *sine dobis*. Id est; fiunt *in nobis*, quia sunt motus vitales facultatum intellectus et voluntatis; fiunt *sine nobis*, quia ad eos non concurrit liberum arbitrium, et sic fiunt sine nobis libere agentibus, non tamen sine nobis phsyice et vitaliter concurrentibus.

Porro motus vitalis intellectus est intellectio, seu cognitio quaedam, et hinc lux aliqua intellectualis; unde nomen *illustrationis*. Item, motus vitalis voluntatis est volitio seu appetitio aliqua; quae cum sit indeliberata in casu nostro, se habet ut quid nos alliciens et incitans ad opus; unde vocatur *inspiratio*.

Tum illustrationes intellectus, tum inspirationes voluntatis, possunt esse mediatae vel immediatae. Dicitur Deus mediate illustrare intellectum, cum gratias externas concedit, per quas in animo nostro oriuntur sponte naturae quaedam cogitationes bonae. Dicitur vero Deus immediate illuminare aut illustrare intellectum, cum sanctas cogitationes in nobis excitat non quidem sine ullo obiecto externo, sed praeter omnem obiecti externi exigentiam.

Pariter, ex naturali nexu inter intellectum et voluntatem

fit ut, illustrato intellectu, sponte oriantur quidam motus in voluntate, seu quaedam affectiones aut inspirationes; quae dicuntur mediatae, seu productae a Deo mediantibus obiectis externis, et per eorum naturalem causalitatem. Supponamus ergo intellectum illustrari a Deo immediate per supernaturalem et indebitum Dei ipsius interventum, et non tantum mediate per obiecta externa et naturali cursu; supponamus nempe dari illustrationem immediatam; ea data, ex naturali influxu intellectus in voluntatem efficitur ut, post immediatam illustrationem divinam, oriantur in voluntate eidem respondentes affectiones seu inspirationes. Etiam hae pertinent ad inspirationes mediatas, quia proveniunt *media* illustratione. Sed illustrato immediate intellectu, potest Deus novo favore ac per novum donum directe et immediate movere voluntatem; quod si efficiat, habetur inspiratio immediata.

Ex quibus patet haec magnam habere cognationem cum eis quae diximus ubi de gratia interna (cf. n. 71 sq.). Imo illustratio immediata est gratia interna intellectus, quae etiam vocatur *sancta cogitatio*. Quoad voluntatem autem, ea inspiratio quae procedit ex sancta cogitatione, seu ex immediata intellectus illustratione, pertinet ad gratiam internam; sed inspiratio voluntatis vel affectio orta ex mediata intellectus illustratione, non est nisi gratia externa, ut satis patet.

His ergo positis dicimus in prima parte, admittendas esse illustrationes immediatas intellectus, et inspirationes immediatas voluntatis. Non negamus, ut clarum est, dari quoque illustrationes et inspirationes mediatas, sed dicimus ulterius oportere ut admittantur et immediatae.

150. Superius diximus eiusmodi illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis constare motibus indeliberatis; quod verum est si loquamur de gratia *mere* excitante de qua sola in thesi loquimur, ut patet ex verbis quibus ea proponitur. Si autem generatim sermo sit de gratia excitante, nihil prohibet quominus possit quoque consistere in motibus deliberatis. Dicitur nimirum gratia excitans ea quae sollicitat facultatem nostras ad salutariter operandum. Iamvero ad primum actum salutarem in aliqua serie ponendum, oportet ut prae-

cedant illi motus indeliberati; sed primo posito, potest hic sollicitare secundum si agatur de actibus inter se connexis, secundus tertium, et ita porro. In propositione autem loquimur de primo auxilio necessario ad actum salutarem ponendum; quod habebit rationem gratiae *mere* excitantis. Auxilium vero requisitum ad secundum aut tertium actum salutarem, potest non habere rationem gratiae *mere* excitantis; quia primus actus salutaris, ad quem postulatur gratia excitans et praeterea adiuvans, potest nos movere ad secundum ponendum, ut dictum est. Cf. Mazzella, n. 115; et Suarez, de gratia, lib. 3, c. 9, n. 29. Cf. supra, n. 126.

151. Adversarii et censura thesis. Cum pelagiani negarent necessitatem gratiae internae, etiam negarunt requiri illustrationes et inspirationes immediatas; neque de pelagianis aliquid dicendum est praeter ea quae explicavimus in prop. 5. Huic primae parti eatenus quoque adversatur Quesnell, quatenus affirmavit gratiam Dei nihil aliud esse quam omnipotentem Dei voluntatem. (Denz. 1360, 1361, 1369).

Illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis pertinere ad rationem gratiae excitantis, videtur esse definitum de fide, ut apparebit ex prob. (cf. van der Meersch, n. 135). Quod illustrationes intellectus debeant esse immediatae, est etiam de fide; quia id saltem continetur in definitionibus conciliorum, quae gratiam internam contra pelagianos requirunt.

Quod inspirationes voluntatis debeant esse immediatae, non tam certo constat quam praecedentia; est tamen doctrina communis theologorum.

152. Prob. 1 pars. 1) Ex definitionibus conc. (Denz. 104, 180, 797, 813). Unde ita arguitur: Gratia excitans est auxilium nobis collatum quo datur facultas ad salutariter operandum; vel quo homo disponitur ac sollicitatur ad operationem salutarem. Atqui documenta conciliorum, quae attulimus, loquuntur de tali auxilio, illudque reponunt in illustrationibus intellectus et inspirationibus voluntatis. Ergo ad rationem gratiae excitantis pertinent praedictae illustrationes et inspirationes.

Obiici non potest concilia forte loqui de aliquo principio

permanente, a quo illa auxilia proveniant; hoc, inquam, non potest obiici; quia explicite affirmant cor hominis *tangi* a Deo illis motibus (Denz. 797). Exinde etiam constat sermonem esse de gratia excitante seu de illa quae dat facultatem ad opus salutare, ipsumque praecedit; tum quia Tridentinum, locis citatis, expresse meminit gratiae *praevenientis*, tum quia loquitur de gratia quae, accedente consensu voluntatis, movet hominem ad iustitiam, seu operationem salutarem; ideoque agit de gratia quae dat homini facultatem ad actus salutares; hanc autem dicimus gratiam excitantem, ut patet ex eius definitionibus.

Ex eisdem documentis facile refutatur error Quesnelli; nam concilia loquuntur de effectu operationis divinae in facultatem nostram, non vero de ipsa divina omnipotentia. Praeterea, omnipotenti Dei voluntati resisti non potest; sed illi gratiae, de qua loquuntur concilia, potest homo resistere; ergo sermo non est de omnipotenti Dei voluntate.

2) Ex Scripturis. Ioann. 6, 44; et 1 cor. 3, 7; quod argumentum vide superius expositum n. 71.

Argumentum ex Patribus generale et optimum sic potest proponi ex historia pelagianismi: Admittebant pelagiani necessitatem gratia externae, positae in praedicatione verbi Dei, aliisque similibus; non poterant autem negare quod exinde sequeretur secundum leges naturales aliqua illustratio in intellectu et affectio in voluntate. Atqui tamen Ecclesia ulterius requirebat gratiam internam. Ergo haec gratia interna reponenda est in illis illustrationibus mentis quae interius in animo producuntur praeter effectum illum naturalem ac necessarium, quem propositio doctrinae per se ipsam nata est producere in audientium animis.

Si igitur perpendantur quae diximus, demonstrata est necessitas illustrationum quae sint immediatae; omnia enim quae hactenus protulimus probant effici a Deo in intellectu aliquem effectum, quo homo iuvatur ad cogitandum sicut oportet ad salutem; et quidem ita, ut ille effectus non proveniat ex rebus, sed immediate producatur ab ipso Deo.

153. Quoad immediatas inspirationes voluntatis, thesis potest hoc modo probari.

In conc. Milevitano secundo, can. 4 (Denz. 104) haec leguntur: « Quisquis dixerit eamdem gratiam Dei per Iesum Christum D. N. propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus A. S. ».

Ex quibus sequitur necessariam esse gratiam inspirationis diversam a gratia illustrationis. Atqui gratia illustrationis de qua concilium loquitur est gratia interna, seu illustratio immediata intellectus. Ergo gratia inspirationis, quae sit distincta ab immediata illustratione intellectus, est immediata inspiratio voluntatis.

Maior patet ex eo quod concilium damnabat doctrinam Pelagii, admittentis illustrationem intellectus, et negantis inspirationem voluntatis. Eodem modo constat etiam minor; quia, ut modo indicavimus, pelagiani admiserunt gratiam illustrationis internam et immediatam; concilium vero contra pelagianos definivit non solum requiri quidquid ipsi admittebant, sed praeterea gratiam inspirationis.

Confirmatur praecedens argumentum ex eo quod concilia et Patres, nominatim vero Augustinus, loquuntur de gratia inspirationis ut distincta a gratia immediatae illustrationis. Atqui inspiratio mediata non distinguitur a gratia illustrationis immediatae. Ergo ad mentem Patrum et conciliorum admittere oportet gratiam immediatae inspirationis.

Ad maiorem quod attinet videantur testimonia Augustini in Enchir. Patrist. n. 1722, 1729; vide insuper Denz. n. 104, 134 in fine; 135, 180. Et vide Beraza n. 61.

154. Obiicitur. *a*) Influxus requisitus in voluntatem sufficienter adesse videtur in motione mediata. Ergo motio seu inspiratio immediata non videtur esse admittenda.

Respondeo negando cons. Aliud est sufficere ad supernaturalitatem actus voluntatis quod dentur illustrationes imme-

diatae intellectus cum solis inspirationibus mediatis voluntatis, aliud vero de facto dari inspirationes immediatas voluntatis praeter illustrationes immediatas intellectus.

b) Intellectus et voluntas non distinguntur realiter ab essentia animae; ideoque non sunt admittendae inspirationes voluntatis quae sint distinctae ab illustrationibus intellectus.

Respondetur primo doctrinam de identitate facultatum cum anima iure optimo reiici a theologis et philosophis. Sed praetermissa nunc ad philosophos hac controversia, respondeo secundo, saltem admittendam esse omnino realem distinctionem inter actus intellectus et voluntatis. Ergo etsi daretur identitas realis facultatum cum substantia animae, remanet tamen distinctio realis intellectionum et volitionum; qua distinctione posita, merito quaeritur utrum gratia excitans requiratur tum ad intellectiones, tum ad volitiones; seu utrum praeter immediatas illustrationes intellectus admittere oporteat immediatas voluntatis inspirationes.

c) Concilium Tridentinum (Denz. 797) dicit adultos ad iustificationem praeparari « ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti *illuminationem,* neque homo ipse nihil omnino agat *inspirationem* recipiens, etc. ». In quibus verbis videtur concilium identificare illuminationem cum inspiratione. Atqui hoc eatenus valet quatenus agatur de inspirationibus mediatis. Ergo ad mentem Tridentini videntur non existere nisi inspiratione mediatae.

Respondeo primo ex argumento nimium probari: si enim velis urgere verba Tridentini ut sonant, probabis illustrationes intellectus et inspirationem voluntatis esse unum idemque, quod certe nemo admittit.

Hinc *respondeo secundo* Tridentinum ibidem loqui de illustrationibus et illuminationibus quasi de rebus inter se coniunctis, non vero quasi de rebus iisdem. Concilium ergo promiscue loquitur de illuminationibus et inspirationibus; quod patet ex canone 3 (Denz. 813), ubi tantum meminit inspirationis. Exinde autem nemo concludit nisi haec inter se coniuncta esse, non vero esse idem. Ratio autem cur Tridentinum illustrationes ab inspirationibus non clare et expresse distinguat, inde forte potest desumi, quia intentum eius tan-

tum erat decernere contra protestantes libertatem arbitrii sub gratia, supposita utique necessitate gratiae; de cuius tamen natura nihil proponit determinate, eo quod haec satis iam explicata fuerat in conciliis contra pelagianos et semipelagianos. Inde est quod, dum Tridentinum loquitur de gratia excitante, eam vocat aliquando illuminationem, aliquando vero inspirationem, vocationem, et ita porro.

Cf. nunc Molinam in Conc., q. 14, a. 13, disp. 45; ubi optime explicat quomodo se habeant, quemque ordinem inter se servent illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis. Quaedam eorum habentur apud Mazzella, n. 119, 120, 121.

155. Secunda pars. In secunda parte disputamus contra thomistas, qui naturam gratiae excitantis hoc modo explicant:

Dantur in nobis illustrationes intellectus et inspirationes voluntatis; sed gratia excitans potius quam in hic motibus vitalibus, constituenda est in quadam motione fluente, quae sit illorum causa proxima. Et ratio eorum praecipua haec esse videtur, quod dicant illos motus vitales intellectus et voluntatis esse supernaturales, quod ab omnibus theologis facile admittitur. Ad hanc autem supernaturalitatem explicandam non sufficiunt intellectus et voluntas, nisi eleventur ad supernaturaliter operandum; quod iterum apud omnes receptum est. Ut autem haec elevatio locum habeat, dicunt thomistae requiri aliquam qualitatem vel motionem fluentem, quam Deus producit in intellectu et voluntate, ut per hanc motionem fluentem eleventur ad ordinem supernaturalem intellectus et voluntas, et sic elevatae producant actus vitales supernaturales intellectus et voluntatis. Unde patet secundum hanc explicationem, rationem gratiae excitantis potissimum competere illi motioni fluenti, cuius effectus sunt illustrationes et inspirationes supernaturales intellectus et voluntatis.

Cum in hac sententia elevatio facultatum fiat per aliquid in ipsis receptum, et quidem aliquid receptum antequam eliciantur operationes intelligendi et volendi, elevatio eiusmodi dicitur intrinseca. Utrum vero illa motio in facultate recepta consistat in aliqua qualitate, an potius sit motio fluens, non

convenit inter thomistas. Generatim videntur eam ponere in motione aliqua fluente; est enim secundum eos quid transiens, et ad actus transeunter ponendos. Neque convenit inter Thomistas utrum ea motio requiratur tantum in eis qui habitibus infusis destituti sunt, an etiam sit necessaria in eis quoque qui eosdem habitus habent. Cf. Salmanticenses, de gratia, disp. 5, dub. 5, n. 87; Alvarez, de Auxiliis disp. 19 et 74.

Illa motio fluens est causa illustrationum et inspirationum supernaturalium, et hinc quid praevium ad ipsas; unde appellatur *praemotio*, et quidem praemotio *physica:* quia eiusmodi praemotio physice producit actus illos illustrationis et inspirationis. Sed recte advertendum est hanc praemotionem dari ad illos actus qui consistunt in motibus vitalibus *indeliberatis;* unde nihil timendum libertati.

Praeter hanc autem praemotionem ad actus indeliberatos, admittunt thomistae aliam praemotionem physicam ad ipsos actus *deliberatos;* et in hac secunda praemotione stat *praedeterminatio* physica. Sic Alvarez (de auxiliis, disp. 74, ubi contendit gratiam excitantem formaliter non consistere in actibus vitalibus, sed in quadam motione praevia. Inferius vero (disp. 76, n. 5) ait gratiam excitantem, ut complectitur non solum illuminationem externam et internam intellectus, sed etiam motionem supernaturalem receptam in voluntate, idem esse realiter ac gratiam sufficientem. Quae gratia sufficiens rursus distinguitur realiter ab efficaci (disp. 72), quam thomistae reponunt in praemotione physica voluntatem ad unum determinante, seu in praedeterminatione physica.

Alii autem auctores dantur a quibus reciicitur omnino praedeterminatio physica ad actus deliberatos, sed tamen admittitur motio illa fluens, quam impugnamus, ad actus indeliberatos. Uno verbo, thomistae admittunt tum praemotionem ad actus indeliberatos, tum etiam praedeterminationem ad actus deliberatos. Sed hi alii auctores, quorum mentio facta est, admittunt quidem praemotionem physicam ad actus indeliberatos, sed prorsus reiiciunt praedeterminationem ad actus deliberatos. Unde non ex eo quod aliquis defendat praemotionem physicam, dicendus est defendere ac tueri physicam praedeterminationem, quia aliud est praemotio,

aliud vero praedeterminatio. Praemotio, ut dicunt quidam auctores, potest esse indifferens, et optime cohaerens cum libertate; praedeterminatio autem non apparet quomodo cum eadem componi possit.

Sententia quam defendimus, haec est: Talis motio fluens non est necessaria ad producendos illos actus vitales intellectus et voluntatis, sed hi producuntur per vim vitalem intellectus et voluntatis, simul cum Deo supernaturaliter concurrente. Concursus Dei, non praevius, sed simultaneus, necessarius est ad omnem cuiuscumque ordinis operationem, sive naturalem, sive supernaturalem. Si ergo concurrat Deus concursu naturis respondente, habebitur operatio naturalis; si vero concurrat per concursum supernaturalem, habebitur operatio supernaturalis.

Ulterius affirmamus illam motionem fluentem non solum non esse necessariam, sed neque esse admittendam.

Hinc ergo, sicut thomistae gratiam excitantem reponunt potissimum in illa motione fluente et praevia ad actus indeliberatos illustrationis et inspirationis, nos e converso defendimus gratiam excitantem consistere tantum in ipsis illis motibus vitalibus indeliberatis, quatenus procedunt ex nostris facultatibus simul cum concursu Dei supernaturali.

Insuper advertendum est quaestionem praecipue versari de illis qui habitibus infusis carent. Si enim loquamur de hominibus qui habent habitus infusos, tunc admittimus motus gratiae excitantis produci per influxum habitus infusi.

Sententiam quam defendimus in thesi tenuerunt et tenent comunissime auctores Soc. Iesu; sic inter antiquiores Suarez, Molina, Vazquez, Valentia, Ripalda; sic recentius Wirceburgenses, Mendive, Pesch, Tepe, Palmieri, Mazzella, Schiffini, Lahousse, Casajoana, De San etc.

156. Probatur thesis. Motio illa fluens non est necessaria.

« Erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam ». Sic S. Thomas in 1, q. 105, a. 2. Ex quo principio sic arguitur: Deus potest efficere per seipsum quidquid facit per causas secundas, nisi agatur de operationibus

vitalibus, ad quas requiritur influxus ipsius viventis. Atqui motio illa fluens, quam adstruunt adversarii nostri, influit in productionem motuum gratiae excitantis per modum causae efficientis, eiusque influxus non est vitalis, eo quod talis motio sit quid non vitale. Ergo potest Deus per seipsum supplere influxum illius motionis, quae proinde nequit asseri ut necessaria.

Ad vim argumenti adverte motus vitales gratiae excitantis, quos dicimus consistere in illustrationibus intellectus et inspirationibus voluntatis, produci secundum thomistas tum ab activitate vitali facultatum nostrarum, tum etiam per influxum illius motionis fluentis; quae motio, cum non sit vitalis, nequit influere vitaliter. Si ergo id quod efficit illa motio est quid non vitale, cur non potest efficientia illius suppleri a Deo? Vim argumenti admittit Sylvius (in 1, q. 12, a. 5); cuius auctoritas adversariis nequit esse suspecta, tum quia pertinet ad scholam thomisticam, tum quia in hac ipsa quaestione inter illos est qui admittunt motionem illam fluentem. Eam tamen nequit Sylvius admittere ut necessariam, si sibi constare velit.

Probatur idem secundo. Ratio potissima adversariorum haec esse videtur, quod dicant motus illos illustrationis et inspirationis esse supernaturales, facultates vero nostras esse naturales; quare opus esse ut eleventur ad ordinem supernaturalem per illam qualitatem aut motionem fluentem. Atqui haec ratio non valet. Ergo talis qualitas vel motio fluens non est admittenda, vel saltem non est necessario admittenda; quod solum volumus probare in prima assertione.

Minor ostenditur; quia si Deus per illam motionem aut qualitatem fluentem facultates elevat, potest etiam per seipsum eas immediate elevare; etenim omnipotentia divina eminenter continet omnem illam vim efficientem, quam tribuunt qualitati illi aut motioni fluenti.

Nec valet obiicere motionem illam fluentem ideo requiri, quia actus nostri vitales supernaturali modo eliciendi sunt, ad quod non sufficit virtus facultatum nostrarum. Respondetur enim elevationem facultatum non requiri qua parte motus gratiae excitantis vitales sunt, sed qua parte sunt su-

pernaturales. Quam supernaturalitatem possunt optime habere per concursum Dei extraordinarium. Alia plurima vide apud Mazzella, n. 159 sq.; ubi etiam rem probat ex S. Thomae auctoritate. Confer etiam van Noort, de gratia, n. 15, ubi admittit motionem illam fluentem non esse necessariam.

157. Probatur nunc illam motionem fluentem non dari.

Quaecumque spectant ad quaestionem de gratia, maxime dirimenda sunt ex Scriptura, Patribus et conciliis. Atqui in his omnibus documentis nihil habetur aut explicite, aut implicite, de illa motione fluente; imo etiam, talis motio videtur omnino excludenda secundum ea quae in praedictis documentis habentur. Ergo ea non est admittenda.

Probatur minor quoad secundam partem (priorem enim satis concedunt adversarii; qui propterea potius quam Scripturam, Patres et concilia, adducunt rationes a priori ad suam sententiam probandam). Secundum Tridentinum exordium iustificationis sumitur a sancta cogitatione et pia affectione. Atqui si daretur illa motio fluens ad mentem adversariorum, exordium iustificationis ab ea inciperet. Ergo dum Tridentinum ait exordium iustificationis sumi ab actibus vitalibus facultatum nostrarum, videtur excludere praedictam qualitatem aut motionem fluentem.

Ad maiorem huius ultimi syllogismi lege Denz. n. 797; ubi dicitur « iustificationis exordium in adultis a Dei per Iesum Christum gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur ». Hanc autem vocationem statim declarat esse ponendam in illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti. Quoad minorem, ea est clara: si enim datur talis motio, in illa ponendum esset initium nostrae iustificationis; quod tam verum est, ut adversarii nostri gratiam praevenientem aut excitantem formaliter reponant in illla qualitate aut motione fluente. De hoc argumento vide praeter Mazzella, n. 166, Mendive, n. 147, Palmieri, pag. 58 sq.

Dices contra argumentum. Non potest controversia haec dirimi directe ex documentis revelationis; quia revelatio id

unum nos docet: Deum in nobis operari velle et perficere; Deum aperire mentem et tangere cor, adeoque esse in nobis et non ex nobis libere agentibus, quasdam cogitationes et inspirationes a Spiritu Sancto. Quo autem modo haec contingant, per se non dicit, sed sicut in aliis quaestionibus pene innumeris, relinquit colligendum per ratiocinium et analysim metaphysicam. Atqui tota quaestio est de modo illo quo haec contingunt. Ergo ex revelationis documentis iure argui non posse videtur.

Resp. dist. mai.: Revelatio dicit tantum dari in nobis illas cogitationes et inspirationes, nego; dicit praeterea, saltem implicite, in eis esse ponendam formaliter gratiam praevenientem, conc. Hinc etiam distinguo secundam partem maioris: Documenta revelationis non dicunt quomodo haec contingant, id est, non dicunt cuiusmodi sit illa actio supernaturalis Dei qua illae cogitationes et inspirationes in nobis producuntur, conc.; nullo modo dicunt, ne implicite quidem, illas cogitationes et inspirationes fieri per immediatam motionem Spiritus Sancti, nego.

Si datur illa qualitas aut motio fluens, in ipsa constituenda est formaliter gratia excitans, et ille actus vitales illustrationis et inspirationis computandi erunt inter effectus gratiae excitantis; quod explicite adversarii nostri fatentur (vide inter alios Gotti, tom. 2, tract. 6, q. 2, dub. 2, n. 11). Iamvero admittit obiiciens documenta revelationis non loqui de illa qualitate aut motione fluente. Ergo dicendum esset apud Patres et concilia nullam factam esse mentionem illius rei, in qua formaliter consistit gratia excitans; quod, certe, admittendum non videtur.

Ad id vero quod obiiciens addit, similiter contingere in aliis quaestionibus innumeris, in quibus ratio intrinseca rei colligenda relinquatur ex analysi metaphysica, respondeo paritatem non dari inter hanc nostram quaestionem, et alias ad quas alluditur; in aliis enim quaestionibus invenitur in revelatione res ipsa, de cuius intrinseca explicatione agitur, ut accidit in Incarnatione, Eucharistia, etc.; quamvis non habeatur in revelatione propria ratio in qua reponitur personalitas, subsistentia, et alia quae a theologis hinc inde agitantur. Sed, si

adversarios audimus, in quaestione nostra quid valde diversum contingeret. Postquam enim toties, tantaque contentione, contra haereticos actum est de gratia excitante seu praeveniente, eiusque necessitate, concludere oporteret nullam esse factam mentionem de ipsa gratia excitante; quod certe incredibile videtur.

Unde ex dictis in responsione ad hanc difficultatem, *exsurgit hoc novum argumenium:*

Admittendum est inveniri in documentis revelationis necessitatem gratiae excitantis, eiusque existentiam. Atqui ex mente ac doctrina nostrorum adversariorum non inveniretur. Ergo ea respuenda videtur. Et minor ostenditur quia dicunt adversarii gratiam excitantem seu praevenientem formaliter reponi in illa motione fluente, de qua tamen nihil ait revelatio.

158. Probatur secundo ex S. Thomae auctoritate, illam motionem fluentem non esse admittendam.

a) In 1. 2, q. 110, a. 2, ubi agit de gratia quantum ad essentiam, sic loquitur: «Dictum est... quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum et volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae: actus enim moventis in moto est motus... Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur... Et sic donum gratiae qualitas quaedam est».

Unde sic arguitur: Secundum S. Thomam gratia actualis non est qualitas, sed motus animae. Atqui S. Doctor per motum animae intelligit operationem vitalem intellectus et voluntatis. Ergo ad mentem eius gratia actualis reponitur in operationibus vitalibus intellectus et voluntatis. Et probatur minor; quia motus animae apud S. Thomam constanter significat operationes eiusdem per intellectum et voluntatem, seu operationes intelligendi et volendi; quae loquendi ratio communis quoque est aliis Scholasticis. Sic etiam motus intellectus non aliud est nisi operatio intellectualis, quo modo S. Thomas

in 1 p., q. 105, a. 3 operationem intellectualem ait esse motum intellectus.

b) De verit. q. 24, a. 1, ad 14, disertissime affirmat S. Thomas motum aliquando sumi pro actu entis in potentia secundum quod huiusmodi (seu pro motione illa fluente), aliquando vero pro quavis operatione, sicut intelligere vel sentire. Subdit vero statim: « Mentes autem hominum dicuntur mobiles non primo motu, quia talis motus est corporum, sed secundo ».

Unde ita arguitur: Motio illa fluens thomistarum est quid distinctum ab omni actu vitali intellectus et voluntatis. Atqui secundum S. Thomam voluntas hominis et intellectus (seu mens hominis) non movetur alia motione nisi ea quae consistit in ipsis actibus vitalibus voluntatis et intellectus. Ergo S. Thomas non agnovit illam motionem fluentem de qua adversarii nostri.

c) Ubicumque affirmat S. Thomas voluntatem moveri seu applicari a Deo ad agendum, motum voluntatis a Deo productum non reponit in aliqua motione fluente distincta ab actu vitali volitionis, eique praevia, sed e converso in ipsa volitione voluntatis. Ait nempe voluntatem moveri a Deo, in quantum eam movet ad finem, seu ad *volitionem* finis; postea vero voluntatem ipsam, in quantum actu vult finem, se ipsam determinare relate ad ea quae sunt ad finem. Atqui manifestum est volitionem finis, ad quam voluntas a Deo movetur esse actum vitalem voluntatis, est enim *volitio*. Ergo S. Thomas non agnoscit in voluntate nisi motiones vitales a Deo provenientes; illam vero motionem non vitalem adversariorum prorsus ignorat. Cf. 1 p., q. 105, a. 4; 1. 2, q. 9, a. 4 et 6; de malo, q. 6, art. unico.

159. Contra has probationes ex S. Thoma desumptas dicunt adversarii: Cum S. Doctor ait gratiam esse motum animae, non loquitur sensu formali, sed sensu causali; id est, ille motus animae, de quo S. Thomas, est motio quaedam a Deo in anima producta, quae motio causa est motuum vitalium ipsius animae.

Respondetur hanc adversariorum exceptionem multipliciter demonstrari non admittendam.

Primo; S. Thomas in praedicto art. 2, q. 110, loquitur de gratia tum habituali, tum etiam actuali. Atqui cum loquitur de gratia habituali sumendus est sensu formali, et non causali. Ergo etiam cum loquitur de gratia actuali. Et declaro minorem; cum enim affirmat S. Thomas gratiam habitualem esse qualitatem quamdam, non est sensus quod illa qualitas sit causa gratiae habitualis, sed gratiam habitualem reponit essentialiter in tali qualitate. Ergo cum affirmat gratiam actualem consistere in motu animae, non est sensus hunc actum esse motionem aliquam quae sit causa motuum vitalium animae, sed gratiam actualem essentialiter et formaliter reponit in ipsis motibus animae vitalibus. Cf. ib. ad 1.

Secundo; S. Thomas in eo loco agit de essentia gratiae, non vero de causa eius. Atqui essentia gratiae non declaratur ex eo quod quis dicat quid sit gratia causaliter, sed ex eo quod explicet quid sit ea formaliter. Ergo cum S. Thomas ait gratiam actualem esse motum animae, intendit dicere quid sit gratia essentialiter, non vero quid sit ea causaliter; et proinde gratiam actualem essentialiter reponit in motibus vitalibus iutellectus et voluntatis.

Tertio; interpretatio adversariorum inducit S. Thomam praepostere loquentem; ad mentem enim ipsorum S. Thomas loquitur de motione non vitali, quam tamen vocat motum animae, ita ut motio illa sit causa motuum animae vitalium. Atqui nemo recte loquens motionem, qua producitur motus animae, vocaret motum animae; sicut nec motio qua moveo rem aliquam, potest recte dici motus huius rei motae. Ergo in sententia et interpretatione adversariorum S. Thomas non recte loqueretur.

Quarto tandem, data interpretatione adversariorum, S. Thomae discursus nihil concluderet; quod sic ostenditur: Dicunt thomistae illum motum, de quo S. Thomas, esse motionem quamdam ex qua efficienter proveniant motus vitales animae; illa autem motio procedit a Deo. Unde discursus S. Thomae hic esset: Quia Deus producit in anima quamdam motionem, ideo ex hac motione procedunt efficicater operationes vitales

animae. Atqui his discursus rectus non est; sicut enim effectus operationis Dei in animam non fuit secundum thomistas motus vitalis animae, sed eiusdem motio non vitalis; sic etiam effectus huius motionis poterit forte esse alia motio non vitalis. Supponit nimirum discursus S. Thomae non dari in anima ullos motus qui non sint vitales; quo posito optime sequitur, quod, si Deus producit in anima motum aliquem, producuntur in anima motus vitales; sed si possunt in anima esse motus qui non sint vitales, praedictus discursus non valet.

Dicunt insuper adversarii. S. Thomas clarissime admittit produci a Deo in anima quasdam motiones instinctivas. quae sunt causa actuum vitalium indeliberatorum. Ergo admittit illam motionem fluentem, de qua est quaestio. Antecedens autem probant adversarii ex his verbis S. Doctoris: « Voluntas movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis». Sic in 1. 2, q. 9, a. 4.

Sed respondetur in his S. Thomae verbis ne verbum quidem haberi de illa adversariorum motione, sed e contrario illam potius excludi. Quid enim ait? Ait nimirum voluntatem non determinari ad actus deliberatos, nisi praecesserint quidam motus instinctivi indeliberati; ut in allato exemplo de sanitate ait, voluntatem non posse determinari libertate et consilio ad eligenda media quibus sanetur, nisi praecesserit volitio instinctiva qua primo vult finem, seu sanitatem. Est autem manifestum hanc instinctivam et indeliberatam volitionem, qua vult finem, esse actum vitalem voluntatis. Cum ergo ait S. Thomas voluntatem moveri ad huiusmodi voli-

tionem ex instinctu exterioris agentis, nempe Dei, significat clare et aperte primum voluntatis motum esse vitalem; neque enim ait produci in anima ex instinctu exterioris agentis (Dei) motionem quamdam non vitalem, a qua postea producitur volitio indeliberata finis, sed ait ab agente illo exteriori produci immediate ipsam volitionem finis, quae volitio est motus vitalis animae. Unde ex praedicto S. Thomae loco doctrina adversariorum non solum non demonstratur, sed potius manifeste excluditur. Cf. supra, n. 158 in fine; et inferius, n. 166.

160. Obiicitur 1 (contra ipsam thesim): Deus potest quidem efficere per seipsum id quod efficit per causas secundas, sed non potest efficere ut aliquis effectus proveniat ab aliqua causa, nisi in hac existat, vel ipsi detur, virtus sufficiens ad producendum certum quemdam effectum. Atqui homo, causa creata, non habet virtutem ad producendos actus supernaturales. Ergo contradictio est in eo quod homo producat actus supernaturales, nisi a Deo virtutem accipiat ad eos producendos.

Resp. dist. mai.: ita ut praedicta virtus communicanda sit necessario per aliquam entitatem receptam in ipsa causa quae dicitur insufficiens, nego; ita ut sufficiat coniunctio cum causa superiore et subordinatio ad ipsam, conc. Et concessa minore, dist. cons.: debet causa creata recipere in se aliquam entitatem, qua immutetur intrinsecus, nego; debet saltem coniungi peculiari ratione cum Deo, concedo.

Advertendum est causas creatas non esse principium adaequatum suorum effectuum, semper enim ipsis necessarius est concursus Dei immediatus in ipsam actionem et effectum quem producunt. Idque valet tam in ordine naturali, quam supernaturali. Hanc autem insufficientiam causarum creatarum thomistae dicunt suppleri per illam motionem fluentem; idque iterum tam in ordine naturali, quam supernaturali; sicut enim in ordine supernaturali defendunt motionem illam fluentem et praeviam, qua dicunt facultates nostras elevari ad ordinem supernaturalem, sic etiam in ordine naturali non sunt contenti concursu simultaneo, sed requiri dicunt praemotionem quamdam; quae praemotio, ut patet, est quid a Deo distinctum,

et proinde pertinet ad ordinem rerum creatarum. Quare, etiam postquam causa creata in se receperit illam motionem, nondum potest exire in actum secundum nisi adiuvetur concursu Dei, ideoque nondum dici potest causa adaequata relate ad suos effectus. Unde secundum adversarios esset adhuc complenda per aliam praemotionem, et sic in infinitum, quod nequit admitti.

Dicendum est ergo nihil aliud requiri ad hoc ut causae creatae producant suos effectus, praeter activitatem ipsarum creaturarum simul cum Dei concursu. Si autem Deus concurrit concursu respondente naturis, habebitur operatio ordinis naturalis; si vero concurrat per concursum supernaturalem, habebitur operatio supernaturalis. Cf. Suarez, metaph., disp. 22, sect, 3, n. 44; Mendive, de gratia, n. 147, 3, d.

Nec dici posse videtur officium illius entitatis in hoc esse positum, quod per illam completur activitas causarum creatarum, ut nulla iam re indigeant ad operandum praeter concursum Dei. Nam respondeo: Si Deus potest hoc modo complere activitatem rerum creatarum, non apparet cur ab initio, dum eas creavit, non potuerit ipsis talem efficientiam conferre, praeter quam non indigeant nisi concursu Dei simultaneo et immediato ad ipsam actionem et effectum. Unde similis praemotio non apparet ex quo capite dici possit necessaria. Eo vel magis quod de ipsa possibilitate eiusdem vehementer dubitari potest, maxime si loquamur de illa motione fluente, in qua reponunt adversarii gratiam excitantem. De qua re vide, si lubet, Mendive, de gra., n. 147; et Suarez apud Mendive.

Instatur. Deus potest per se facere id quod efficit cum causa creata efficiente, sed non potest supplere id quod efficit cum causa creata formali. Atqui illa motio se habet per modum formae. Ergo nullo modo potest a Deo suppleri.

Resp. dist. mai.: Deus non potest inhaerere per modum formae, et hoc sensu nequit supplere causalitatem formalem, conc.; nequit supplere quidquid activitatis efficientis, et non vitalis, derivatur in aliquam res per inhaesionem illius formae; nego. Distinguo etiam minorem: Illa motio ita dicitur se habere per modum formae (fluentis), ut sit quid non vi-

tale, et sic non influens vitaliter, conc.; secus nego. Cf. Mazzella, n. 158.

161. Obiicitur 2. Si facultates nostrae naturales efficiunt operationem supernaturalem quin aliquid natura prius in se recipiant, et per solum immediatum influxum Dei in ipsum actum secundum, dicendum esset Deum esse causam principalem horum effectuum, unde ipse Deus per illos actus denominaretur intelligens et volens. Atqui hoc repugnat. Ergo admittenda est illa motio praevia facultates elevans.

Resp. dist. mai.: Deus esset causa principalis eorum actuum prout sunt vitales, nego; prout sunt supernaturales, conc. Unde nego per illos actus Deum denominari intelligentem et volentem. Cum Deus ad eos actus concurrat concursu supernaturali, nihil prohibet quominus dicatur causa principalis in genere efficientiae quoad illos actus; quia per talem concursum trahit creaturam ad modum quemdam agendi supra conditionem ipsius agentis creati. Id autem vocamus instrumentum, quod elevatur ad producendum effectum superiorem se. Et hac ratione creaturae omnes, etiam cum producunt actiones mere naturales, recte dicuntur instrumenta Dei; etenim id quod est praecipuum in effectibus rerum creatarum, nimirum, ratio entis, debetur concursui divino. Unde consuetum est apud philosophos creaturas dicere instrumenta Dei in producendis suis operationibus et effectibus, saltem sensu lato.

Instatur primo. Vitalitas actuum supernaturalium non distinguitur ab eorum supernaturalitate. Ergo si Deus est eorum causa principalis prout sunt supernaturales, etiam erit causa principalis prout sunt vitales.

Resp. dist. ant.: Non distinguitur re, conc.; ratione, nego. Et nego cons. Utque melius appareat ratio responsionis, satis est in memoriam revocare concursum divinum requiri ad actionem omnem vitalem, etiam ordinis naturalis; ita ut actio vitalis, qua vitalis est, procedat a facultate vitali; qua parte vero est quoddam ens, pendeat a concursu Dei. Quo posito posset adversario sic responderi retorquendo argumentum: In quavis actione vitali vitalitas eius non distinguitur ab

entitate. Atqui entitas actionis vitalis pendet a divino concursu. Ergo etiam eius vitalitas.

Vitium ergo difficultatis eo est, quod in effectibus et actionibus rerum creatarum, distinguendum est inter rationem entis, eiusque hanc vel illam determinationem; ratio entis tribuenda est divinae virtuti, quae se inserit actionibus omnibus creaturarum; sed ratio determinati entis provenit ex actione creaturae. « Esse est proprium effectus primi agentis, ait S. Thomas, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse ». 3 contr. gent., c. 66, V.

Instatur secundo. Concessum est facultates nostras operari actus supernaturales ut instrumenta Dei. Atqui ut instrumentum agat, debet prius in se recipere aliquid a causa principali. Ergo et facultates nostrae debent prius recipere illam motionem de qua est quaestio.

Resp. dist. min.: instrumentum debet coniungi cum causa principali, et sic coniunctum prodire in actum, conc.; debet recipere in se illam motionem, quae sit distincta ab ipso motu seu operatione in actu secundo, nego prorsus.

Adversarii nostri causam principalem eam definiunt, quae agit per propriam virtutem, instrumentalem vero eam quae effectum producit per virtutem in se actu derivatam ab alio. Unde inferunt de ratione instrumenti esse ut in se recipiat quamdam motionem seu virtutem fluentem. Quod consectarium ex illa definitione recte infertur, immo est illa ipsa definitio aliis verbis proposita. Sed quaestio est de veritate illius definitionis, quae asseritur quidem, sed non apparet cur admittenda sit, et quomodo demonstretur.

Causa ergo instrumentalis aliter definienda videtur; nimirum: illa quae concurrit seu elevatur ad producendum effectum nobiliorem se, seu ultra mensuram propriae perfectionis et actionis. Cf. Urraburu, ontol., pag. 1128. Elevatur, inquam, instrumentum ad producendum effectum nobiliorem, non quatenus in se recipiat entitatem aliquam, sed quatenus in ipsa actione subordinatur causae principaliter agenti, ita ut

una eademque sit utriusque actio. Sic in scribendo, calamus subordinatur homini per calamum scribenti; ubi habemus effectum seu scripturam, quae nequit provenire a solo calamo, nisi moveatur ab homine ad scribendum; habemus praeterea ipsam scribendi actionem, quae consistit in illo motu calami directi ab homine, cuius actionis effectus est scriptura ipsa. Actionem illam scribendi (seu motum illum) nequit ponere calamus nisi moveatur ab homine; quo sensu valet definitio illa instrumenti: *quod movet motum;* id est, instrumentum dicitur id quod eatenus *movet* (seu producit effectum) quatenus *movetur* a causa principali.

Ubi adverte illum instrumenti motum non esse quid actioni praevium, ut adversarii nostri dicunt, sed esse ipsam scribendi actionem. Cum vero actio praecedat effectum natura et causalitate, ut planum est, datur in instrumento quid praevium effectui, nempe, actio seu motus ille quem dicimus *scriptionem* active sumptam. Sed ante hanc actionem nihil praesumitur in instrumento praeter eius virtutem, et coniunctionem ac subordinationem ad causam principalem. Per hanc autem coniunctionem et subordinationem ad causam principalem, vere dicitur instrumentum elevari, quia sic coniunctum et subordinatum, capax est ad producendum illum effectum, quem per se producere non potest.

Cum virtus illa scribendi non sit in calamo permanenter, sed transeunter (est enim *tunc tantum* cum coniungitur principali agenti, ab eoque movetur ad scribendum) poterit quoque dici esse aliquid fluens. Sed inde male inferres illam motionem esse quid physicum realiter distinctum ab ipsa coniuntione cum causa principali, et ab ipso motu qui dicitur scriptio (1).

(1) Ad S. Thomae auctoritatem quod attinet, motionem illam fluentem adversarii probare conantur potissimum, *primo:* ex commentario in 4, d. 8, q. 2, a. 3; ubi sermo est de virtute quam habent verba consecrationis ad transsubstantiationem faciendam, eaque virtus dicitur non esse « qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicuius principalis agentis secundum formam suam, sed habens esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis ».

Secundo, ex q. 3 de pot., a. 7, ad 7; ubi iterum recurrit illud esse fluens et incompletum.

162. Obiicitur 3. In sententia nostra, admittentium solam elevationem extrinsecam, facultates nostrae manet intrinsecus immutatae; nihil enim reale et intrinsecum in se recipiunt. Atqui debent aliquid recipere ut eleventur; quia ante elevationem sunt intrinsecus incapaces ad operandum supernaturaliter. Ergo elevatio illa, quam vocamus extrinsecam, nihil explicat; imo, videtur esse absurda atque in ipsis terminis repugnans.

Tertio, ex 3 p. q. 62, a. 4, ad 3; ubi haec habentur: « Virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali ». Instrumentum igitur, dicunt, accipit in se quandam virtutem ex motione principalis agentis.

Sed tamen censemus in his omnibus nulla ratione agi de quadam motione seu virtute *physica*, quae a causa principali in instrumentum defluat.

Et certe, ut incipiamus ab iis quae in commentario ad Sententias docuit Angelicus, notetur *primo* ibi sermonem esse de virtute quae instrumento competit *ex intentione* principalis agentis. Quis autem admittat *ex intentione* artificis communicari instrumento virtutem aliquam physicam? Communicatur utique aliquid pertinens ad ordinem intentionis, quatenus instrumentum coniunctum et subordinatum rationali agenti quodammodo participat artem eius, et sic artificiose operatur. *Secundo*, in 4, d. 1, q. 1, *solutio* 4, ait S. Thomas in instrumento esse formam effectus per modum intentionis, non tamen « per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis ». Iamvero, sicut illa intentio prout est *quiescens in anima*, pertinet ad ordinem intellectualem, sic etiam prout est *fluens ab anima in instrumentum*. Atqui fieri nullo modo potest ut aliquid pertinens ad ordinem intellectualem inveniatur physice in instrumento materiali, sed mere inveniri potest per denominationem extrinsecam provenientem a causa rationali cui subordinatur, et a cuius intellectu regitur. Ergo illud esse fluens et incompletum, de quo S. Thomas, non est aliqua virtus *physica* instrumento communicata, sed est subordinatio instrumenti ad causam principalem a qua dirigitur.

Ex his patet quid sit respondendum ad celebrem locum de pot., q. 3, a. 7, ad 7; nam etiam hic sermo est de quodam esse fluente in ordine intentionali. Non ergo ibi agitur de aliqua virtute physica in creaturis recepta dum actu operantur, sed de coniunctione et subordinatione ad causam primam.

Restat locus ex 3 p., q. 62, a. 4, ad 3. Sed ne hic quidem agi potest de ulla virtute physica ad mentem adversariorum. Etenim virtus illa instrumentalis, de qua S. Thomas, similis est virtuti instrumentali sacramentorum in ordine ad suos effectus. Atqui haec virtus sacramen-

Resp. dist. mai.: Facultates nostrae per illam elevationem non mutantur, quatenus nihil entitatis novae in se recipiunt, conc.; quatenus eodem prorsus modo se habent sicut prius, nego. Et nego minorem; ad cuius probationem respondeo, facultates nostras ante elevationem esse incapaces praecise quia non sunt Deo coniunctae supernaturaliter agenti.

Ut ergo explicemus in quo consistat elevatio facultatum, quae extrinseca dicitur, observandum est facultates nostras,

---

torum non est in ordine physico. Ergo nec virtus quae in instrumentum derivatur a principali agente, est quid physicum in doctrina Angelici Doctoris.

Et probo minorem, *primo:* In hoc eodem loco, ad 4, S. Thomas comparat virtutem sacramentorum cum virtute quam habet vox sensibilis *ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit ex conceptione mentis.* Atqui haec non est ulla ratione aliqua virtus physica, sed virtus quam voces habent ex institutione humana ad hos vel alios conceptus gignendos. Ergo idem dici debet de virtute sacramentorum. *Secundo,* in eadem 3 p., q. 78, a. 4, sermo est de virtute sacramentorum secundum quod verba ex persona Christi prolata, *ex eius mandato* consequuntur virtutem instrumentalem; et in q. 27 de veritate a. 4, ad 4, virtutem sacramentorum dicit esse attendendam *secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum qui accedit ad sacramentum.* Atqui virtus quae provenit *ex mandato Christi,* virtus quae attenditur *secundum institutionem, sanctificationem,* etc., non est quid physicum, sed potius pertinet ad ordinem moralem. Ergo eiusmodi etiam est sacramentorum virtus.

Praecedentibus adiungere placet alia S. Thomae testimonia, in quibus non videmus quomodo non excludatur illa motio, fluens per modum virtutis physicae.

Sic in q. 3 de pot., a. 3 haec habentur: « Dicitur una res esse causa alterius, inquantum movet eam ad agendum; in quo *non intelligitur collatio aut conservatio virtutis, sed applicatio virtutis ad agendum;* sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum ». Ubi planum est nullam incidendi virtutem ab homine derivari in cultellum. Virtus enim incidendi adest in ipso cultelli acumine; et eatenus cultellus dicitur moveri et elevari ab artifice, quatenus sub directione huius potest non iam utcumque, sed artificiose incidere.

In 4, d. 44, q. 3, a. 2, solutio 1, ad 4: « Instrumentum, ait S. Thomas, non solum agit in virtute propria..., sed etiam in virtute principalis agentis, *secundum quod est regulatum ab eo...*; sicut etiam *ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione, secundum quod competit ad effectum artis* ». Atqui certissimum est ignem fornacis nullam virtutem

quae prius suberant consursui Dei ordinario, post elevationem subesse concursui Dei extraordinario seu supernaturali. Quare nequeunt dici simpliciter remanere sicut prius; quia, etsi nihil entitatis in se recipiant, sed tamen assumuntur a Deo ut instrumenta omnipotentiae ad efficienda opera supernaturalia. Per quam assumptionem habetur in ipsis facultatibus habilitas quaedam realiter distincta ab ea habilitate, quam habebant sub influxu et concursu Dei ordinario (1).

---

physicam a fabro accipere, nihilque aliud ibi haberi nisi subordinationem virtutis, quae est in igne, ad industriam fabri, *secundum quod competit ad effectum artis*. Ergo etiam in motione qua artifex movet instrumentum, nihil est aliud nisi coniunctio et subordinatio instrumenti ad principale agens, ut clare indicant illa S. Doctoris verba, dum ait instrumentum agere in virtute causae principalis, *secundum quod est regulatum ab eo*. Haec nimirum est virtus quam accipit instrumentum, *quod reguletur* a principali agente; quae certe non est virtus aliqua vel motio physica.

Idem eruitur ex aliis locis; ut ex 3 contr. gentes, cap. 103; ubi ait S. Thomas « quod cum res aliquas naturales vel angeli, vel daemones, adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut medicus aliquibus herbis ad sanandum ». Et de pot., q. 7, a. 1, ad 8: « In inferioribus, inquit, artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendos lateres ».

Nulla certe virtus physica derivatur a medico in herbas quibus utitur ad sanandum, aut a figulo in ignem ad coquendos lateres; sed in his omnibus habetur tantum artificiosus usus ipsius virtutis quae est in re naturali, ut sub directione artis producatur ille determinatus effectus qui intenditur a principali agente. Etenim « agens instrumentale non oportet quod habeat formam, quam inducit, ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet ». In 4, d. 5, a. 2, sol. 2. Illa ergo intentio artificis, qua vult fabricare scamnum, quodammodo communicatur serrae, secundum quod serra movetur et secat sub directione artificis. Quia vero serra non habet huiusmodi virtutem nisi cum ab agente intellectuali movetur, hinc ea virtus quam artifex per modum intentionis communicat instrumento, potest vocari motio fluens, et cui competit quoddam esse incompletum.

Et haec nobis sufficiant. Ampliora videri possunt apud Stufler S. I. in Zeitschrift fuer kath. Theol., 1918, pag. 719 sq. Vide etiam de San, tom. 1 de Deo Uno, pag. 714 in nota: *Dicimus* 2°.

(1) Hanc elevationem ipsi dicunt requisitam etiam in ordine naturali ad ipsum *esse* producendum. Cf. Pignataro, de Deo Creante,

Quid responderes sic obiicienti: Calamus separatus a scriptore non est aptus ad scribendum; atqui cum assumitur ab homine non mutatur intrinsecus; ergo etiam coniunctus homini scribere nequit? Responderes, nimirum, calamum non quidem mutari quatenus in se recipiat entitatem aliquam nescio quam, sed mutari hoc sensu, quod antea erat separatus ab homine, nunc autem est homini coniunctus, eique subordinatus. Nemo autem dicturus est eamdem esse activitatem calami separati ab homine, et coniuncti cum ipso.

Hinc igitur, elevatio potentiarum hoc modo intellecta realis est; nam eas elevari idem est atque eas coniungi ad causam superiorem, eique subordinari; cumque talis coniunctio et subordinatio sit realis, idem de elevatione dicamus oportet.

163. Ad alias quasdam obiectiones praecavendas, haec observa:

a) Cum dicimus concursum Dei ad operationes creaturarum esse simultaneum, non vero praevium, non dicimus Deum concurre tantum ad effectum simul cum creatura, concurrit enim ad *actionem* et effectum simul. Negamus propterea concursum praevium, quatenus illud praevium, quod asseritur, sit praevium *actioni* et effectui. Cf. Suarez, met. d. 22, s. 3, n. 2, 4.

b) Non ergo Deus et creatura se habent in nostra sententia quasi duo trahentes navim, quorum uterque concurrit quidem in effectum, sed neuter eorum in actionem alterius. Asserimus enim concursum Dei esse ad actionem ipsam creaturae, et ad effectum; ita ut non solum idem effectus procedat a Deo et creatura, sed una sit utriusque actio (1).

c) Neque concursus ideo dicitur simultaneus, quasi Deus et creatura essent duo agentes mere coordinati, quorum alter

---

pag. 513. Quo posito, non est ratio peculiaris quaerenda in ordine supernaturali; sed omnia pendent ex eodem principio, seu ex necessitate concursus.

(1) Si quis id dixit, ab eo recedimus. Exemplum de duobus trahentibus navim affert Molina in Concordia, Quaest. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membr. 6, paragrapho *ad primum*.

esset ab altero independens; Deus enim creaturam in ipsa actione Sibi subordinat. Sed dicitur simultaneus concursus, et non praevius, quatenus nihil praevium actioni et effectui a Deo immittendum est creaturae per modum motionis fluentis, ut creatura possit agere; satis est enim coniunctio creaturae cum Deo in unum effectum, unamque actionem.

Utque insistamus exemplo, quo auctores adversae sententiae saepius utuntur, fatemur creaturam coniungi ac subordinari Deo, sicut calamus et scriptor conveniunt in unam scribendi actionem, quatenus calamus subordinatur scribenti homini. Sed sicut haec subordinatio calami ad hominem, qui eo scribit, non est aliud quam coniunctio calami ad scriptorem qui calamo utitur ad scribendum, illumque movet, quin admittenda sit motio quaedam fluens a scriptore in calamum; similiter etiam negamus concursum Dei sic debere intelligi, ut ante actionem necessaria sit motio quaedam defluens a prima causa in secundam.

164. Obiicitur 4. Saltem concedendum est potentias connaturalius operari si eleventur intrinsecus per aliquid ipsis additum, ut cum instruimur habitibus supernaturalibus. Ergo talis elevatio admittenda est.

Respondent optime Wirceburgenses (de gratia, n. 256): « Potentiae connaturalius agunt per principium intrinsecum, si agant permanenter et per modum status habitualis supernaturalis, conc.; si agant transeunter et sub ratione purae elevationis indebitae, nego. Disparitas est, quia in primo casu potentiae imitantur modum operandi naturae, quae ad sibi connaturalia permanenter se habet, et ideo etiam desiderat requisita ad operandum intrinseca, atque huc pertinent exempla in obiectione allata. In secundo autem, cum potentiae non operentur per modum naturae sed elevationis dumtaxat indebitae, non magis connaturale est operationem fieri per principia intrinseca, quam extrinseca. Sicut enim nihil exigit potentiam elevari, sic nec exigit determinata elevationis principia ».

165. Obiicitur 5. Videtur talis motio fluens probari ex Scriptura et conciliis; quia in eis gratia praeveniens seu exci-

tans dicitur esse pulsatio cordis (Apoc. 3, 20: « *Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et coenabo cum illo, et ipse mecum*). Atqui pulsatio fit a solo pulsante, non ab eo cuius ostium pulsatur. Ergo gratia excitans est aliquid proveniens a solo Deo, et hinc est motio quaedam non vitalis, praevia ad operationes vitales. Confirmatur ex Tridentino, sess. 6, cap. 5; ubi gratia excitans dicitur esse *tactus* cordis. Sed tactus est a tangente. Ergo idem quod prius.

Resp. dist. mai.: gratia excitans est pulsatio aut tactus materialis, et quid non vitale, nego; est pulsatio vitalis et perceptibilis ab anima, conc. Et contrad. min., nego cons. Pulsatio illa, de qua in testimonio obiecto, eiusmodi est, quam nos *audire* possimus; audire, inquam, per consensum voluntatis in actu deliberate et libere posito. Agitur ergo de pulsatione vitali, reposita in motibus indeliberatis, quibus auditum praebere possumus per consensum. Et idem respondendum est ad obiectionem ex verbis Tridentini desumptam, ubi tactio cordis fieri dicitur per Spiritus Sancti illuminationem et inspirationem, quibus homo, si vult, consentire potest. Quapropter testimonia illa, quibus thomistae probatam vellent motionem fluentem, non solum hoc non probant, sed contra sunt totidem argumenta pro nostra thesi.

Idem dicatur de aliis similibus testimoniis, quale est illud Psal. 48, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus.* « Quod ridiculo diceretur, aiunt Wirc., n. 256, si locutio haec nullo sensu mentis percipi posset, et hinc non esset vitalis; tum quia hanc vocem non tantum audiunt illi qui ianuam cordis Deo pulsanti aperiunt, ut habetur in textu ex Apoc. citato, sed illi etiam qui ianuam cordis claudunt et obdurant, iuxta illud Psal. 94, 8: *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Inde autem sequitur Dei vocem talem esse debere, quae mentis auribus audiri possit, et audita nos non determinet infallibiliter ad aperiendum; vox autem eiusmodi nonnisi actibus vitalibus indeliberatis statui potest ».

Similis est responsio ad illud: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (Ioann. 6. 44). Tractio

enim illa non est materialis, sed spiritualis et methaporica, quam Pater exercet, auctore S. Augustino, *persuadendo, alliciendo, admirabili delectatione et amore veritatis;* quae certe in actibus vitalibus reponenda sunt. Cf. Wirc. ib.

166. Instatur. Actus nostri supernaturales sunt effectus gratiae excitantis; sunt nempe effectus illius tractionis, pulsationis et similium. Atqui effectus est posterior causa. Ergo ante actus supernaturales gratiae excitantis oportet ponere aliquid ab eis diversum quod sit eorum causa.

Resp. dist. mai.: Actus deliberati supernaturales, seu actus salutares, conc.; actus ipsi indeliberati, nego (sunt enim ipsa gratia excitans). Et concessa minore, dist. cons. ad sensum maioris: Ante actus deliberatos supernaturales, seu ante actus salutares, oportet ponere eorum causam, conc. (haec eorum causa est gratia excitans, simul cum concursu Dei ad actum liberum et deliberatum); ante ipsos actus indeliberatos oportet ponere in ipsa anima motionem illam fluentem, quae sit eorum causa, nego.

Thomistae igitur rem ita concipiunt: Primo Deus producit in anima illam motionem fluentem, in qua formaliter reponitur gratia excitans secundum ipsos; secundo haec motio fluens producit actus vitales indeliberatos; et tandem tertio post actus indeliberatos venit actus liber et deliberatus, seu actus salutaris. Nos vero dicimus primam illa motionem fluentem non esse admittendam, ita ut actus illi vitales indeliberati procedant immediate a Deo simul cum activitate vitali facultatum nostrarum. Et certe S. Thomas reponit causam illorum motuum vitalium indeliberatorum in *exteriore* principio, id est, in Deo; quod est contra doctrinam thomistarum; si enim motus vitales indeliberati essent effectus motionis fluentis receptae in anima, tunc causa motuum eiusmodi haberet principium interius. Lege S. Thomam in 1. 2, q. 9, n. 4; ubi haec habet:

« Omne... quod quandoque est in potentia, et quandoque agens in actu, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad vo-

lendum. Et quidem sicut dictum est art. praecedenti, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis ».

Manifestum est quae hic ait S. Thomae universalia esse, et applicanda ad ordinem tum naturalem, tum etiam supernaturalem; in utroque enim oportet ut, ante actionem voluntatis deliberatam, praecedat rei eligendae volitio quaedam indeliberata (quae in exemplo S. Thomae est voluntas obtinendi sanitatem). Huius autem voluntatis, qua homo vult sanitatem, non ponitur causa a S. Thoma in aliquo principio intrinseco, quale est actio fluens adversariorum, sed in principio exteriori, id est, in Deo, qui immediate producit actus vitales indeliberatos, una cum activitate vitali facultatum nostrarum.

167. Scholion. Auctores illi a quibus sive in ordine naturali, sive in supernaturali, dicitur esse necessaria praemotio indifferens, sed non praedeterminans, hoc modo ratiocinantur: Creaturae dum agunt transeunt de potentia in actum. Atqui nihil potest exire de potentia in actum nisi per aliquod ens quod sit actu. Ergo ad illum transitum requiritur aliquod ens quo creaturae in actu constituantur; quod est praemotio physica.

Resp. primo indirecte: vel illa praemotio pertinet ad actum primum, vel ad secundum. Nequit autem pertinere ad actum secundum, tum quia iam non esset *praemotio*, tum quia dicitur esse complementum virtutis activae, ideoque antecedit actum secundum. Si vero pertinet ad actum primum, facultas una cum illa praemotione nondum *agit*, sed *actura est*; et sic

debet adhuc transire de potentia in actum. Ergo necessaria erit alia praemotio, qua transeatur de potentia ad actum, et sic porro sine fine. Et haec eo vel magis valent, quia auctores, contra quos nunc loquimur, loquuntur de praemotione *indifferenti*, qua proinde habita, adhuc facultas est in potentia ad actum sequentem.

Resp. secundo. Si auctores illi, de quibus loquimur, consequentes esse velint, non apparet quomodo ex principiis quae statuunt non sit logice deveniendum ad praedeterminationem physicam, quam tamen ipsi nullo modo admittendam censent.

« Si consequenter loqui velimus, ait Schiffini (Metaph. specialis, n. 580, II), non potest haec praevia motio obtrudi, quin necessaria consecutione deveniatur ad praedeterminationes Bannesianas. Nam voluntas si, recepta istiusmodi praevia motione, dicatur manere indifferens respectu utriusque libertatis extremi..., evidens est eam, in sensu composito praemotionis receptae, manere adhuc indifferentem et in potentia, tum respectu unius, tum respectu alterius actus. Si itaque ex tali indifferentia et potentialitate inferre licebit necessitatem alicuius praeviae motionis, legitima consecutione dicendum foret, adhuc posita illa praemotione indifferenti, superaddi debere aliam divinam praemotionem, qua feratur voluntas ad unum potius actum, quam ad alium ; quod tantumdem valet ac in medium proferre non simplicem praemotionem, sed verissimam et physicam praedeterminationem ».

Nec responderi potest voluntatem, posita praemotione illa indifferenti, esse in potentia et indifferentia *activa ;* ita ut iam per seipsam potens sit ad alterutrum ex extremis ponendum sine nova praemotione adiecta. Hoc, inquam, non valet dicere ; quia praemotio indifferens adhuc relinquit voluntatem in actu primo, non vero in actu secundo. Si ergo ex hoc actu primo potest voluntas seipsam flectere ad unum ex extremis sine nova praemotione, cur ad priorem actum indeliberatum non potuit flecti a Deo sine ulla praemotione, e per solum concursum simultaneum ? Et certe, argumentum fere unicum, quo thomistae probare intendunt necessitatem physicae praedeterminationis, etiam in ipso actu libero voluntatis creatae, petitur ex illo principio, quod voluntas, dum ponit actum li-

berum; transit de potentia in actum; cumque nihil possit transire de potentia in actum nisi per aliquod ens quod est in actu, oportere ut ponatur praedeterminatio physica, qua voluntas transeat de potentia in actum. Cf. Revue des Sciences Philosophiques et theologiques, 1911, pag. 831 sq.; et maxime pag. 834, 835; ubi merito dicitur haec doctrina media inter thomismum et molinismum non posse placere nec thomistis, nec molinistis.

168. Dicunt tamen. Voluntas per illam priorem praemotionem iam est facta in actu circa finem; et sic in actu posita in finem, seipsam movet et determinat relate ad ea quae sunt ad finem. Et sic, aiunt, omnia constant. Hanc autem doctrinam probant adductis plurimis S. Thomae testimoniis ex 1. 2, q. 9, a. 3, 4 et 6. « Voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem ». « Voluntas non secundum idem movet et movetur: unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit ». Sic S. Thomas ib. a. 3, in c. et ad 1. Et similia habet in a. 4, et 6.

Resp. 1. Si nomine praemotionis adversarii nihil aliud intelligunt nisi influxum divinum quo voluntas movetur ad bonum in genere, libentissime talem praemotione admittimus. Sed advertendum est illum actum, quo voluntas tendit in finem, nihil aliud esse quam actum vitalem voluntatis indeliberatum, ad quem movetur voluntas ab exteriori principio, nempe, a Deo; quibus positis, non solum a S. Thoma non adstruitur praemotio ab adversariis excogitata, sed ea excluditur, ut supra diximus n. 166.

Et in confirmationem horum audiatur Caietanus (in 1. 2, q. 9, a. 4, in fine): « Est igitur auctoris (S. Thomae) sententia, quod sicut generans grave dat gravi appetitum naturalem motus et loci deorsum,.... ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum... Et hic actus dicitur esse ab exteriori agente, ea ratione qua motus gravis a generante dicitur. Et merito: quia ad hunc actum voluntas non concurrit ut propter finem agens, sed ut ad finem tendens ex

directione superioris agentis, ordinantis ipsam in hoc: et propterea hic actus, licet sit *velle et voluntatis et a voluntate ut eliciente actum*, non tamen est voluntarius; quia non est a voluntate ut applicante se ad volendum, sed naturalis; quia dator naturae applicat ipsam mediante inclinatione data ad volendum ». Vide ergo quomodo Caietanus ponat volitiones vitales indeliberatas immediate procedentes a principio exteriori, nempe, a Deo, sine intermedia motione ulla fluente. Simul autem negat idem Caietanus praedictas volitiones esse *voluntarias*, id est, *liberas*, quia voluntas non producit eas ex proprio arbitrio. Et hoc sensu, quia scilicet actus eiusmodi non sunt ex libertate, sed ex necessitate naturae, dicuntur esse ab exteriori principio. Qua de causa dicuntur quoque a SS. Patribus fieri in nobis sine nobis, ut iam advertimus initio huius thesis.

Resp. 2. Voluntas per actum indeliberatum iam est in actu relate ad finem; sed relate ad media est adhuc in potentia. Ergo sicut ante illam praemotionem, quae ab adversariis statuitur, erat in potentia quoad finem, post illam est adhuc in potentia relate ad media. Quibus positis quaero: Si ex hac potentialitate potest exire in actum sine nova praemotione, cur fieri non potuit ut ex illa priore potentialitate educeretur in actum sine ulla praemotione? Et vicissim: Si ut de priore potentia educeretur in actum necessaria est praemotio, cur alia praemotio necessaria non est ut de altera potentialitate (quae adhuc remanet quoad media) educatur in actum? Si enim ratio formalis cur ad actum indeliberatum requiritur praemotio petitur ex voluntatis potentialitate, quandoquidem haec restat in voluntate quoad media postquam in finem praemota est, oportebit ut alia praemotione educatur de potentia in actum relate ad ipsa media; et habebimus non solum praemotionem, sed etiam physicam praedeterminationem.

Quaestio III. De Divisione Cratiae.

169. In articulo primo S. Thomas agit de divisione gratiae in gratis datam, et gratum facientem; de qua nihil dicendum occurrit praeter ea quae habentur in textu. Hoc unum est notandum, quod apud antiquos aliquando per gratiam gratum facientem significabatur gratia sanctificans; sub denominatione autem gratiae gratis datae comprehenditur tum illa quam nunc vocamus actualem, tum etiam quae per antonomasiam dicuntur gratis datae. Cf. superius dicta, n. 5.

170. In articulo secundo agitur *de gratia operante et cooperante.*

Quam divisionem esse admittendam multis patet. Et quidem primo, Scriptura loquitur de gratia operante et cooperante. Nam Philipp. 2, 13 dicitur esse Deus qui *operatur* in nobis velle et perficere. Et in 1 Cor. 3, 9 sermo est de gratia cooperante: ait enim Apostolus quod Dei *adiutores* sumus; ubi vox graeca, *synergoi*, reddi potest cooperatores. *Synergos* namque dicitur, qui alium adiuvat, *collega*, *socius*, *cooperator.*

Constat etiam ex Augustino (apud S. Thomam in hoc articulo) dari gratiam operantem et cooperantem.

De sensu autem *et intelligentia huius divisionis*, aliqua est discrepantia inter auctores, quam breviter exponere oportet. Videantur Mazzella, n. 32 sq.; Pesch. n. 40; Palmieri, pag. 74; et Mendive, de gra., n. 186.

Advertendum est hanc discrepantiam esse minimi momenti; quia non agitur de aliqua quaestione theologica, sed potius de diverso sensu quem huic divisioni tribuunt auctores. Quare satis ut inspiciatur in quo sensu ab unoquoque sumatur.

Si ratio habeatur eorum quae habet Trid., sess. 6, cap. 5; et can. 4 (Denz. 797, 814), divisio gratiae in operantem et cooperantem, eadem est omnino ac divisio eiusdem in excitantem et adiuvantem. Etenim gratia dividitur in excitantem et adiuvantem secundum quod praevenit liberum arbitrium, aut cum eo coniungitur ad opus salutare; per gratiam nempe excitantem confertur potestas ad opera salutaria, eaque repo-

nitur in motibus quibusdam indeliberatis; per adiuvantem vero ponitur ipsum opus salutare una cum cooperatione liberi arbitrii. Atqui hunc eumdem sensum tribuit concilium Tridentinum gratiae operanti et cooperanti. Ergo utraque divisio secundum Trid. in idem recidit. Et minor facile probatur; tum quia in citato can. 4 gratiam cooperantem opponit excitanti, excitanti autem opponitur adiuvans; tum etiam quia in utroque loco citato gratiam cooperantem eam vocat, cui consentit voluntas in ipso actu salutari efficiendo.

Verum quidem est ipsum nomen gratiae *operantis* non haberi explicite in Tridentino. Sed habetur aequivalenter: quia si datur gratia cui voluntas cooperatur, evidens est dari gratiam operantem, haec enim relative dicuntur; gratia autem operans nequit alia esse nisi illa eadem quae cooperanti opponitur. Atqui ex Tridentino cooperanti opponitur excitans. Ergo gratia excitans et operans idem sunt.

Praeterea, ut acute observat Palmieri (pag. 76), si divisio fiat inter gratiam operantem et cooperantem, ea erit proprie gratia operans, quae nullo modo est cooperans, sed tantum operans: ea autem erit cooperans, quae non est tantum operans, sed quovis modo etiam cooperans: atqui sola gratia excitans est tantum operans, gratia adiuvans est semper cooperans; ergo eadem est gratia excitans et operans, eademque gratia adiuvans et cooperans. Vide etiam Ripalda (de ente supern., disp. 112); ubi ostenditur hanc esse acceptionem communiorem gratiae operantis et cooperantis.

Si inspiciatur testimonium Augustini, a S. Thoma hic allatum in argumento *sed contra,* hoc idem eruitur. Ait enim Augustinus: « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens ». Unde gratia operans ex Augustino ea est, ex qua desumitur initium boni operis, qua fit ut velimus, quamque Deus operatur in nobis sine nobis. Atqui haec omnia conveniunt gratiae excitanti. Ergo gratia operans eadem est quae excitans. Operanti autem gratiae Augustinus opponit cooperantem; illam scilicet quae simul cum consensu voluntatis efficit opus salutare. Sed haec est

gratia adiuvans. Ergo ex Augustino gratia cooperans identificatur cum adiuvante.

Et sic communiter intelligunt hanc divisionem theologi post Tridentinum; inter quos Suarez, Vazquez, Molina, Ripalda, Wirc., Palmieri, Mazzella, Pesch, Mendive, van der Meersch, van Noort, Tabarelli...

S. Thomas paulo aliter sumit banc divisionem gratiae; eamque applicat tum gratiae actuali, tum etiam habituali.

Si divisio applicetur gratiae actuali, illa operatio in qua voluntas nostra est mota sed non movens, tribuitur gratiae operanti secundum doctrinam S. Thomae; illa vero operatio in qua voluntas est mota simul et movens, tribuitur gratiae cooperanti. Atqui ad mentem S. Doctoris (hic a, 1, ad 2; 3 p., q. 86, a. 6 ad 1; a. 4, ad 2; et a. 5, ad 1) in omnibus operationibus quae iustificationem praecedunt, voluntas nostra se habet ut mota, sed non movens; incipit autem se movere post iustificationem. Ergo secundum ipsum omnes actus boni qui iustificationem praecedunt tribuuntur gratiae operanti, qui vero ipsam sequuntur pertinent ad gratiam cooperantem. Et hoc sensu intelligunt Augustinum Molina (Conc. q. 14, a. 13, disp. 42) et Mendive, n. 187.

Si vero divisio accommodetur gratiae habituali, tunc ipsa gratia habitualis dicitur operans in quantum sanctificat animam; cooperans autem in quantum est principium meriti.

Secundum Bellarminum (de gra. et lib. arbitr. lib. 1, cap. 15) gratia operans dicitur ea qua Deus in aliqua operationum serie concurrit ad primum actum deliberatum; cooperans vero illa qua Deus auxiliatur ad actus subsequentes.

Alii (apud Ripalda, disp. 112, n. 10) gratiam operantem dicunt eam, quae operatur in nobis intentionem finis, cooperantem autem quae producit electionem mediorum. Vide Schiffini, n. 159.

171. Nota bene. Gratia operans et cooperans secundum S. Thomam realiter non distinguuntur, sed solum ratione. Id patet tum ex eis quae affirmat de gratia habituali, quae eadem manens in se, dicitur operans vel cooperans secundum diversos respectus (operans, quatenus sanctificat, cooperans

quatenus est principium meriti), tum etiam ex disertis verbis S. Doctoris in art. 4 ubi ait « quod gratia operans et cooperans est *eadem gratia;* sed distinguitur *secundum diversus effectus* ».

In contrarium ait P. Prado (tom. 1, pag. 230): Sic se habent ad invicem inter se gratia operans et cooperans, sicut ad invicem se habent actus voluntatis ad quos datur. Atqui actus isti non sunt numero unus actus, sed diversi; quia in actu qui fit per gratiam operantem voluntas se habet tantum ut mota, in actu vero qui fit per gratiam cooperantem voluntas se habet simul ut mota et movens. Ergo etiam gratia operans et cooperans non sunt una eademque numero gratia (1).

Respondeo dist. mai.: ex eo quod actus ad quos datur ea gratia sunt numero distincti, sequitur necessario etiam gratiam debere esse numero distinctam, nego; sequitur unam numero gratiam debere in se continere virtutem sufficientem ad utrumque actum una cum voluntate efficiendum, conc. Et concessa minore, nego cons.

Notum omnibus est unam eamdemque causam posse sufficere ad diversos effectus producendos. Sic idem est intellectus hominis qui simpliciter apprehendit, iudicat et ratiocinatur, quamvis hi actus numero (et etiam specie) distincti sint. Ergo etiam nihil obstat quominus una eademque gratia possit habere diversos numero effectus. Et hoc est quod S. Thomas manifeste ait in praesenti; ait nempe effectus quidem gratiae operantis et cooperantis esse diversos, sed gratiam operantem et cooperantem esse eamdem gratiam.

Dixi effectus gratiae operantis et cooperantis produci a gratia *una cum voluntate;* quod de illo actu in quo voluntas se habet ut mota simul et movens manifestum est. Sed etiam

(1) Concedit Prado gratiam habitualem dividi in operantem et cooperantem veluti divisionem eiusdem rei secundum diversos respectus (pag. 228). Iamvero S. Thomas non distinguit inter gratiam habitualem et actualem. Imo, vide eius verba in sequenti art. 3, (in corpore, initio); ibi enim affirmat, « quod sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in praevenientem et subsequentem, *qualitercumque gratia accipiatur* ». Id est, sive gratia actualis sit, sive habitualis; de utraque enim ibi est sermo, ut satis patet legenti.

ille actus in quo voluntas dicitur a S. Thoma esse mota et non movens, postulat voluntatis concursum non quidem liberum, sed vitalem; est enim actus voluntatis, et hinc operatio vitalis, ad quam proinde indigemus concursu potentiae vitaliter agentis. Quia vero in tali operatione vitali voluntas non se habet libere, hinc S. Thomas ait voluntatem tunc se habere ut motam tantum, non vero ut se moventem.

172. *Quaeres* quomodo explicandum sit quod ait S. Thomas gratiam habitualem, in quantum nos sanctificat, esse gratiam operantem. Exinde enim haec difficultas oritur. In operatione quae fit per gratiam operantem, voluntas nostra se habet ut mota, sed non movens. Videretur ergo voluntas nostra se habere tantum ut mota in opere sanctificationis, et hinc mere passive; quod nequit admitti, requiritur enim voluntatis consensus liber ad iustificationem.

Respondetur nullo modo negari a S. Thoma voluntatis consensum liberum ad iustificationem (cf. ad 2). Cum tamen actus voluntarii ac liberi, quibus homo se praeparat ad iustificationem, nunquam sint perfecte destruentes offensam peccati mortalis, iustificatio non fit formaliter per illos actus, ut quibus debeatur stricte remissio peccatorum et sanctitas, sed in quantum Deus infundit gratiam sanctificantem et animam efficit Sibi gratam; in quo effectu anima mere passive se habet, ideoque ut mota, sed non movens.

Praeterea, verum utique est requiri voluntatis consensum liberum in illis actibus per quos peccator se praeparat ad iustificationem; sed tamen tales actus postulant auxilium gratiae actualis excitantis seu praevenientis, sine qua non potest homo agere salutariter, potest autem simul cum gratia. Cumque homo ante iustificationem non habeat in se ullum principium gratiae excitantis, in ea recipienda passive se habet et ut mota. Postquam vero per gratiam excitantem mota est voluntas, potest iam ponere actum salutarem; qui rursus, ut salutaris, est effectus gratiae potius quam liberi arbitrii. Quare his positis optime intelligitur cur S. Thomas dicat omnes actus, qui iustificationem praecedunt, deberi gratiae operanti, et esse eius effectus. « Dicendum inquit (3 p. q. 86, a. 6, ad 1),

quod effectus gratiae operantis est iustificatio impii, in qua non solum est gratiae infusio et remissio culpae, sed etiam motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei formatae, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae. Hi tamen actus humani sunt ibi ut effectus gratiae operantis, simul producti cum remissione culpae. Unde remissio culpae non fit sine actu poenitentiae virtutis, licet sit effectus gratiae operantis » (1).

Post iustificationem vero habet iam homo in se principium permanens supernaturale, cui respondent supernaturales motiones gratiae actualis; ideoque ad actus supernaturales et salutares iustificationem sequentes (qui erunt actus meritorii), iam non indiget homo motionibus gratiae velut principiis excedentibus statum in quo versatur, sed velut principiis connaturalibus ut in actum exire possit secundum exigentiam gratiae sanctificantis et infusarum virtutum. Et sic post iustificationem homo supernaturaliter operari dicendus est secundum propriam virtutem; ideoque voluntas tunc se habet ut movens simul et mota.

173. De divisione gratiae in praevenientem et subsequentem (a. 3).

Quid S. Thomas dicat de hac divisione gratiae planum est ipsum legenti. Tantum observa, gratiam non dividi a S. Doctore in praevenientem et subsequentem quasi ageretur de rebus distinctis, sed de una eademque gratia secundum diversos respectus aut terminos quos potest respicere, ut patet ex formalibus eius verbis in corpore art. et ad 2.

Ab aliis solet dividi gratia in praevenientem, concomitantem et consequentem. Quae divisio fundatur in Tridentino, sess. 6, cap. 16; ubi de gratia dicitur quod bona iustorum opera antecedit, comitatur et subsequitur. Adverte autem gratiam numquam posse dici subsequentem, quatenus consequitur motum liberi arbitrii per se spectati, quod esset haeresis pelagiana, sed quatenus consequitur aliquam operationem liberam sub influxu gratiae factam; talis enim operatio potest

(1) Idem fere habet in praesenti, ad 2.

esse ratio cur Deus nobis concedat ulteriorem gratiam, quae ratio in solo motu voluntatis nequit inveniri. Erit ergo gratia antecedens ea quae praevenit liberum arbitrium, comitans quae simul cum libero efficit actum salutarem, subsequens autem quae consequitur opus honum per gratiam factum. Cf. Billuart, dissert. 5, a. 1.

Alii proponunt divisionem gratiae in antecedentem et concomitantem; in praevenientem et subsequentem. Antecedens et praeveniens illa dicitur quae in singulis bonis operibus praevenit et excitat liberum arbitrium; concomitans vero et subsequens ea quae simul cum libero arbitrio ponit opus salutare. Cf. Palmieri, thes. 13.

« Facile concedi potest, ait Mendive, n. 186, huiusmodi gratias, si in propriissimo et strictissimo sensu sumantur, idem in re exprimere quod gratia excitans et adiuvans, licet diversis relationibus affectum; ita ut idem in re sint gratia excitans, operans, antecedens et praeveniens; prout etiam gratia adiuvans, cooperans, comitans et subsequens. Nam *a*) gratia operans propriisime illa dicitur, qua mens est simpliciter nota et non seipsam movens; cooperans vero illa est, qua voluntas nostra et movetur a Deo, et seipsam libere movet; quorum primum gratiae excitanti convenit, cum sit motus in nobis a Deo sine nobis libere agentibus factus; secundum autem ad gratiam adiuvantem spectat, quae est operatio supernaturalis a Deo simul et a nobis simul agentibus causata. *b*) Gratia strictissimo antecedens illa vocari debet, quae in negotio salutis exercitium nostrae libertatis antecedit, quod proprium gratiae excitantis est: strictissime autem comitans illa nominatur, quae liberum voluntatis nostrae exercitium comitatur, quod gratiae adiuvanti correspondet. *c*) Denique in eodem strictissimo sensu illa gratia appellatur praeveniens, quae in operibus pietatis omne meritum nostrum, sive congruum, sive condignum, praevenit; unde illa erit subsequens, cuius auxilio aliquod meritum saltem congruum a voluntate contrahitur: praevenire autem voluntatem ante omne prorsus meritum etiam congruum, gratiae excitantis est; e contra voluntatem ad aliquod saltem congruum meritum contrahendum adiuvare, proprie ad gratiam adiuvantem spectat. »

Cf. Palmieri, thes. 18. Videantur quoque alii auctores recentiores, apud quos fere semper gratia excitans, operans, antecedens et praeveniens promiscue sumuntur; sicut etiam adiuvans, cooperans, comitans et subsequens.

Propositio 15. Gratia excitans et adiuvans non distinguuntur realiter, sed solum secundum rationem.

174. In superioribus saepe locuti sumus de gratia excitante et adiuvante; imo etiam, aliquando supposuimus eas inter se non distingui realiter, sed tantum ratione; diximus enim nuper gratiam excitantem, praevenientem et operantem atque antecedentem esse diversa nomina eiusdem auxilii; eisque opponi gratiam adiuvantem, concomitantem, cooperantem et subsequentem. Cumque gratia operans et cooperans secundum superius dicta non distinguantur realiter, idem oportebit dicere de gratia excitante et adiuvante. Nunc igitur breviter probandum est peculiariter de gratia excitante et adiuvante, eas inter se non distingui nisi ratione cum fundamento in re.

Est autem gratia excitans ea quae voluntatem nostram praevenit et roborat ad perficiendum actum salutarem; gratia vero adiuvans est illa quae simul cum cooperatione voluntatis perficit opus salutare. Exinde patet gratiam adiuvantem numquam esse sine praevio munere gratiae excitantis; ut enim voluntas nostra perficiat actum salutarem, quod fit per gratiam adiuvantem, prius praevenienda et excitanda est per gratiam, quae idcirco dicitur excitans aut praeveniens. Patet etiam gratiam excitantem posse dari sine adiuvante; quia voluntas excitata et praeventa per auxilium supernaturale, potest eidem non consentire; unde non habebitur actus salutaris, nec proinde gratia adiuvans. Quare saltem datur distinctio rationis inter gratiam excitantem et adiuvantem.

Secundum thomistas haec duplex gratia realiter inter distinguitur; etenim per gratiam excitantem datur nobis facultas operandi opus salutare, seu datur ipsa potestas; per gratiam vero adiuvantem datur actus, ad quem, in eorum

doctrina, requiritur praedeterminatio physica. Iamvero praedeterminatio physica distinguitur realiter ab omni auxilio quod simplicem confert potestatem. Eisdem de causis ipsi ponunt distinctionem realem inter gratiam operantem et cooperantem, praevenientem et subsequentem, sufficientem et efficacem.

175. Gratia adiuvans considerari potest in actu primo et in actu secundo; etsi enim gratia adiuvans strictissime loquendo dicat actum secundum, nempe opus salutare cum ea positum, cum tamen opus actu positum requirat principium eidem proportionatum, eadem illa gratia actu influens, potest considerari prout est capax ad influendum; quo sensu habebitur gratia adiuvans in actu primo, eaque appellari potest gratia *adiutrix*.

Nunc autem, si sermo sit de gratia adiuvante in actu secundo, patet eam aliquid reale addere merae gratiae excitanti, addit nimirum ipsam positionem actus salutaris, seu ipsum actualem influxum. Hinc in propositione consideratur gratia adiuvans in actu primo, seu gratia adiutrix; et in hoc sensu dicimus eam non distingui realiter a gratia excitante.

Rursus, gratia excitans potest inspici adaequate et inadaequate. Si sumatur inadaequate, importat tantum motus illos vitales indeliberatos, in quibus consistit. Gratia vero excitans adaequate inspecta, includit praeterea concursum Dei paratum ad actum salutarem, per gratiam simul et liberum arbitrium perficiendum. In thesi consideramus gratiam excitantem adaequate, eamque defendimus realiter non differre a gratia adiuvante inspecta in actu primo. « Eadem gratiae entitas, quatenus vocat et inclinat voluntatem ad assentiendum, dicitur excitans; quatenus autem voluntati actu consentiendi adlaborat, efficiendo cum ea consensum, dicitur adiuvans ». Sic Becanus, de auxiliis gratiae, d. 5, q. 1, a. 2, n. 5.

176. *Nota bene.* Cum secundum thomistas admittenda sit praedeterminatio physica praeter eam praemotionem in qua reponunt formaliter gratiam excitantem, manifestum est gratiam excitantem et adiuvantem in sententia eorum esse duo auxilia realiter distincta; nam gratia excitans reponenda est

in motione fluente, qua facultas elevatur transeunter, et per quam habetur facultas seu potentia ad operandum; gratia vero adiuvans reponitur in praedeterminatione physica, qua quis reapse ponit actum salutarem.

Illi autem auctores qui, admissa motione fluente, reiiciunt prorsus praedeterminationem physicam, gratiam excitantem reponunt in hac ipsa motione fluente, a qua fiunt motus vitales indeliberati intellectus et voluntatis; et gratiam adiuvantem in hac ipsa motione, quatenus causa est libero arbitrio ponendi, si vult, actum deliberatum et salutarem.

177. Probatur 1 ex Scriptura. 1. Cor. 15, 10 dicitur: *Gratia autem Dei sum id quod sum et gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Et 2 Cor. 6, 1: *Exhortamur ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.*

Unde sic arguimus: « In illis duobus textibus de gratia Dei adiuvante sermo est; quoniam de gratia agitur operativa, quae a Deo ea intentione datur, ut fructu bonae actionis plena existat. Atqui tamen ita adiutrix seu adiuvans esse dicitur, ut non sit realiter distincta ab excitante. Nam gratia haec talis est naturae, ut semel recepta possit reddi vacua, seu effectu suo privari; cum Apostolus gloriatur in Domino, quod illam receptam non reddiderit vacuam, et Corinthios exhortatur ne in vacuum eam recipiant: hoc autem soli gratiae excitanti et constituenti actum primum convenire potest; cum intrinsece repugnet ut praemotio illa adversariorum, voluntatem iam plene in actu primo ope gratiae excitantis positam, efficaciter ad actum applicans, semel recepta effectu suo careat, ut ipsi fatentur. Ergo ». Sic Mendive, n. 176 (de gratia).

Prob. 2 ex Tridentino, sess. 6, cap. 5; ubi dicitur « iustificationis exordium a Dei per Iesum Christum praeveniente gratia sumentum esse, hoc est, ab eius vocatione... ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponuntur ».

Unde sic arguitur: Gratia adiuvans dicitur illa quae, simul

cum consensu liberi arbitrii, perficit opus salutare. Atqui secundum Tridentinum haec gratia identificatur cum illa qua excitamur et vocamur ad salutem, quae est gratia excitans aut praeveniens. Ergo eadem est gratia excitans quae adiuvans. Et minor argumenti patet ex illis verbis concilii: *Eidem gratiae* libere assentiendo et cooperando. Ex quibus clarum est eamdem esse gratiam, qua excitamur ad opera salutaria, et qua ipsum opus salutare perficimus.

« Observa, ait Molina (Concordia, q. 14, a. 13, d. 40) *eidem gratiae* dixisse, et non alteri numero, illique eidem assentiendo et cooperando. Cum autem cooperans, *cum ccoperante secum sit cooperans*, manifeste docuit, sicut arbitrium ipsum cooperatur cum gratia quando se movet ac disponit ad iustificationem, ita etiam gratiam ipsam cum arbitrio ipso cooperari eosdem actus, quibus ad iustitiam disponitur ac movetur ».

Et paulo inferius: « Cum concilium Tridentinum, ait, illis definitionibus damnare intenderit pestiferum ineptumque Lutheri et eiusdem sequacium errorem, quo asserebant arbitrium nostrum rem esse de solo titulo, aut potius titulum sine re, explanareque intenderit fidelibus libertatem... quam ad nostram iustificationem habemus, curtae admodum insufficientesque ad id essent illae definitiones si, ut adversae sententiae auctores volunt, in eis solum esset sermo de auxilio praeveniente atque insufficiente ad iustificationem, praeter illudque necessarium esset aliud, sine quo esse non posset conversio, et quo, ex solo Dei beneplacito, praesente, in potestate nostri arbitrii non esset non converti: tunc enim libertas ad nostram iustificationem maneret adhuc res de solo titulo, aut potius titulus sine re: cum ab arbitrio nostro non penderet quod converteremur aut non converteremur, sed a solo Dei auxilio efficaci ». Ergo tum ex verbis, tum etiam ex mente concilii, concludendum est eamdem esse gratiam excitantem et adiuvantem.

Similiter omnino argui potest ex sess. 4, can. 4: « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se abere, A. S. ».

« Ecce definitur, ait Molina ubi supra, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum (utique per gratiam praevenientem et excitantem) cooperari cum Deo excitante atque vocante, atque adeo Deum ipsum per eamdem gratiam cum libero arbitrio consentiente, cooperari dispositionem, qua ad iustificationis gratiam se disponit ac praeparat posseque idem arbitrium dissentire, et non cooperari cum Deo, si velit.

178. Obiicies. Si gratia excitans non distinguitur ab adiuvante, ubicumque datur gratia excitans, daretur et adiuvans. Atqui hoc falsum, quia saepe gratia excitans non obtinet voluntatis consensum. Ergo.

Resp. dist. mai.: Ubicumque datur gratia excitans daretur etiam adiuvans virtute, seu gratia adiutrix, conc.; actu adiuvans, nego. Et cf. dicta in notionibus.

Instabis. Suarez tenet gratiam adiuvantem realiter distingui ab excitante. Ergo sententia distinguens utramque non est propria thomistarum.

Resp. dist. ant.: Suarez distinguit gratiam adiuvantem in actu secundo a gratia excitante, conc.; gratiam adiuvantem in actu primo, nego. Et vide notiones supra positas. Similiter ac Suarez loquitur quoque Schiffini, n. 153.

179. Nota bene. Cum indubitatum sit apud omnes theologos catholicos gratiam tribuere vires non solum morales sed etiam physicas ad salutariter agendum, disputatio est inter ipsos cuinam elemento haec causalitas physica tribuenda sit. Ubi tres habentur diversae sententiae. Qui admittunt gratiam excitantem formaliter reponi in quadam actione non vitali et fluente, huic tribuunt causalitatem physicam. Reiecta vero illa motione, quae nobis quidem reiicienda videtur ex supra dictis, remanent duo diversi modi opinandi. Nam Molina, Ripalda, cum aliis multis, dicunt motus vitales indeliberatos gratiae excitantis physice influere in actum salutarem, et proinde illis motibus tribuunt causalitatem physicam. Sed alii, ut Suarez, Mendive, Schiffini (n. 154), motibus gratiae excitantis dicunt non competere nisi causalitatem moralem relate ad actum liberum et deliberatum, seu relate ad actum salutarem; se-

cundum quos proinde causalitas physica reponitur in ipso influxu divino, seu in concursu supernaturali, quem Deus praestat ad actum salutarem. Vide hanc controversiam apud Beraza, n. 99 sq.

Exinde patet cur Suarez et Schiffini distinguant quodammodo inter gratiam excitantem et adiuvantem; cum enim gratiae excitanti solum concedant influxum moralem in actus salutares, gratiae vero adiuvandi influxum physicum, oportuit ut eas ponerent velut entitates distinctas. Sed si advertatur gratiam adiuvantem importare influxum physicum cum actu adiuvat, non vero cum consideratur in actu primo et ut mere adiutrix, patet gratiam adiuvantem in actu primo non distingui ab excitante adaequate inspecta, quippe in qua includatur etiam concursus Dei paratus ad opus salutare efficiendum, si voluntas consentire velit. Videlicet: Gratia excitans adaequate inspecta continet actum primum completum facultatis. Iamvero actus primus completus et actus secundus non differunt secundum plus vel minus virium ad agendum, sed solum secundum effectum qui sit vel non sit. Unde si gratiam adiuvantem consideremus non iam in actu secundo, sed secundum vim et efficacitatem seu virtutem ad ipsum, patet eam non posse aliam esse ab entitate gratiae excitantis adaequate inspectae. Cf. Palmieri, pag. 82.

180. Divisioni gratiae in excitantem et adiuvantem valde est affinis celebris divisio in gratiam sufficientem et efficacem; nec fere est inter eas alia distinctio, nisi quod gratia adiuvans ut contraposita excitanti connotat actum secundum potius quam primum; dum e converso non solum gratia sufficiens (quae certe pertinet ad actum primum), sed etiam gratia efficax considerari solet ac debet in ipso actu primo. Quare non immerito divisio gratiae in sufficientem et efficacem potest haberi velut subdivisio gratiae excitantis; secundum quod gratia excitans vel inspicitur infallibiliter connexa cum actu libero voluntatis (et tunc est efficax), vel non connexa, et tunc est sufficiens. Si autem gratiam efficacem consideres tantum in actu secundo, tunc ea convertitur cum adiuvante; et proinde

gratia excitans et sufficiens idem quoque erunt. Cf. Billot, thes. 11.

De gratia sufficienti et efficaci S. Thomas nihil dicit; nobis tamen satis multa dicenda erunt, tum ut doctrinam catholicam contra haereticos defendamus, tum etiam ut scholastica disputatione investigemus quomodo natura utriusque explicanda sit. Sit ergo primum de gratia sufficienti thesis ut sequitur.

Propositio 16. Datur in praesenti statu naturae lapsae gratia pure et relative sufficiens, quae effectu caret unice ex humanae voluntatis resistentia. Gratia autem sufficiens confert completam et expeditam facultatem ad actum salutarem.

181. Gratia potest esse sufficiens praecisive, positive et negative. Dicitur gratia *praecisive* sufficiens cum consideratur eius virtus ad ponendum actum salutarem, praescindendo ab eo quod opus de facto ponatur vel non ponatur; *positive* sufficiens, cum non solum dat potestatem boni operis faciendi, sed etiam de facto cum ipsa eius positione coniungitur, et sic confunditur cum ipsa gratia efficaci; *negative* sufficiens, prout consideratur ut dans potestatem, sed ita ut de facto actus salutaris non sequatur. Et in hoc ultimo sensu vocari etiam solet *pure* sufficiens. Est sufficiens, quia dat potestatem ad actum salutarem; et simul est *pure* sufficiens, quia reapse cum actu non coniungitur, et hinc dicit sufficientiam talem, quae non coniungitur cum actu, sed connotat negationem actus. Unde dicitur sufficiens *negative*, seu etiam *pure* sufficiens.

Loquimur praeterea in thesi de gratia *relative* sufficienti. Quae particula ut intelligatur, inspicienda est breviter doctrina Iansenistarum, contra quos propositio statuitur.

Iansenistae igitur admiserunt gratiam sufficientem, quae tamen in statu naturae lapsae non est sufficiens relative, sed absolute. Dicitur gratia absolute sufficiens, cum dat potestatem ad bonum salutare efficiendum si spectetur homo sine difficultatibus quas habet in natura lapsa, id est, si spectetur na-

tura humana sine concupiscentia, a quo proveniunt difficultates ad operandum bonum. Gratia autem relative sufficiens est ea quae dat potestatem ad operandum, etiam inspectis difficultatibus hic et nunc undequaque existentibus. Quibus positis dicunt iansenistae gratiam sufficientem dare potestatem absolute, quatenus sufficiens est si spectetur homo sine concupiscentia, et ut erat ante peccatum originale; eam vero non esse sufficientem relative ad difficultates quae nunc habentur ex concupiscentia, quasque homo cum gratia sufficiente nullo modo potest vincere.

182. Integra iansenistarum doctrina de gratia sufficienti et efficaci his capitibus continetur: *a*) Cum instat opus aliquod faciendum, omnis homo subiicitur duplici delectationi, quarum altera dicitur caelestis, terrena altera. Sic autem se habet homo sub hac duplici delectatione, ut voluntas necessario in eam partem trahatur ex qua instat maior delectatio. Iamvero, delectatio caelestis est gratia; delectatio vero terrena complectitur delectationes et oblectamenta quae ex concupiscentia proveniunt, sumpta concupiscentia sensu amplissimo pro inclinatione ad malum, undecumque proveniat. Si igitur delectatio caelestis est maior delectatione terrena, delectatio caelestis seu gratia triumphat; si vero delectatio terrena est maior, tum haec triumphat et succumbit homo peccato.

Exinde patet quid significet apud iansenistas ea loquendi ratio, per quam gratiam efficacem reponunt in delectatione *relative victrici;* et gratiam sufficientem dicunt *gratiam parvam.* Illa enim delectatio caelestis maior, quae superat contrariam delectationem terrenam, comparate ad hanc est victrix, eaque vocatur gratia efficax; quandoquidem delectatio caelestis maior quam opposita delectatio terrena, voluntatem trahit necessario ad opus bonum faciendum. Contra vero, cum delectatio terrena maior est quam opposita delectatio caelestis, tunc gratia dicitur parva, quia nimirum minor est delectatione terrestri opposita. Haec autem delectatio caelestis minor, seu gratia parva, dicitur quoque gratia sufficiens; quia, etsi hic et nunc non sufficiat ad oppositam delectationem terrenam vincendam et opus bonum ponendum, sufficeret tamen si tolleretur eius-

modi delectatio terrena, seu sufficeret si homo non haberet concupiscentiam. Quare gratia parva dicitur parva tum relate ad maiorem delectationem terrenam, qua vincitur ac superatur, tum etiam relate ad aliam maiorem gratiam seu delectionem caelestem, Optime de his Kilber, de gratia, n. 213; et de Deo, n. 190, ubi de voluntate Dei salvifica.

Etiam negarunt gratiam sufficientem Lutherus et Calvinus; quorum prior ait in lib. de servo arbitrio: « Humana voluntas in medio posita est ceu iumentum: Si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan. Si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus ». Apud Mendive, n. 191. Calvinus autem sic loquitur apud Bellarminum (de gr. et liberò arbitrio, lib. 1, cap. 11): « Voluntatem movet gratia, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis motioni aut obtemperare aut refragari, sed illam efficaciter efficiendo ».

183. Contra haec omnia dicimus admittendam esse gratiam vere et relative sufficientem; ita ut defectus operis salutaris tribuendus sit tantum resistentiae liberi arbitrii; quam tamen vocamus *pure* sufficientem sensu in superioribus explicato.

Ex quo velut corollarium sequitur quod asserimus in secunda parte; per gratiam nempe dari facultatem completam et expeditam ad agendum opus salutare. Si enim non conferretur talis facultas, defectus boni operis non posset tribui soli voluntatis resistentiae, sed defectui virium gratiae ad salutariter agendum.

Censura. Propositio est de fide definita, ut apparet ex damnatione quinque propositionum iansenii (Denz. 1092 sq.). Ad rem praesentem potissimum spectat prima propositio. Est vero bene advertendum quid sequatur ex damnatione huius propositionis. Sequitur nimirum *iustis omnibus* dari gratiam qua possint implere Dei mandata. Non ergo infertur tales gratias universaliter omnibus dari; sed neque id requiritur ad nostrum intentum. Et ratio est, quia si iustis omnibus dantur gratiae suffcientes, et quidem pure ac relative sufficientes, existentia talium gratiarum asserenda est. Iamvero hoc est quod in thesi asserimus, dari gratiam pure et relative

sufficientem, praescindendo utrum ea detur omnibus omnino peccatoribus, etiam obcaecatis et induratis; de qua re inferius ex professo agendum erit. Nunc pugnamus contra haereticos asserentes numquam dari gratiam sufficientem; sed ubicumque et quandocumque homo cadit in peccato, id esse ex insufficientia gratiae quam parvam dicunt, ut explicatum est.

184. Probatur 1. Ex Isaia, 5, 1 sq.: *Cantabo dilecto meo canticum patruelis mei vineae suae. Vinea facta est dilecto meo in cornu filio olei* (id est: amicus meus habebat vineam in loco pingui seu fertili). 2. *Et sepivit eam, et lapides elegit ex illa, et plantavit eam electam, et aedificavit turrim in medio eius, et torcular extruxit in ea; et spectavit ut faceret uvas et fecit labruscas.* 3. *Nunc ergo habitatores Ierusalem, et viri Iuda, iudicate inter me et vineam meam.* 4. *Quid est quod debui ultra facere vineae meae et non fecit ei? an quod spectavi ut faceret uvas, et fecit tabruscas?...* 7. *Vinea enim Domini exercituum domus Israël est: et vir Iuda germen eius delectabile: et expectavi ut faceret iudicium, et ecce iniquitas: et iustitiam, et ecce clamor*».

Ex quibus sic potest argui: Manifestum est per hanc similitudinem vineae et agricolae, magna cura eam colentis, significari populum hebraicum, cui Deus dedit gratiam qua potuit observare legem, sed quae effectu caruit propter resistentiam voluntatis hebraeorum. Atqui hoc idem est atque affirmare existentiam gratiae pure sufficientis. Ergo datur talis gratia.

Ad maiorem adverte ibi non designari Adamum in statu naturae integrae et innocentis, sed hominem in natura lapsa; agitur enim de populo hebraico, ut explicite dicitur in v. 7. Quod gratiae, de quibus ibi agitur, essent relative sufficientes clare constat ex tota parabola, nempe ex maxima cura, qua agricola (Deus) coluit vineam suam, seu populum hebraicum... Nequit insuper dici in loco praedicto agi de auxiliis mere naturalibus; quia fructus iustitiae et sanctitatis, quos spectabat Dominus a populo Iudaeorum, non poterant haberi sine gratia supernaturali.

Si obiiciatur, ex testimonio allato probari quidem gratiam

sufficientem datam esse populo hebraico, sed non probari talem gratiam nunc nobis dari, respondeo populum hebraicum fuisse figuram populi christiani; ergo etiam toti populo christiano dari similes gratias; immo etiam abundantiores, quia nunc versamur in lege amoris et gratiae.

Probatur 2 ex Mt. 23, 33: *Ierusalem, Ierusalem... quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti: Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta.* Ubi iterum praesupponitur ex parte Dei auxilium sufficiens, quod tamen frustratur ex mala hominum voluntate. Et similia multa habentur in Sacris Litteris utriusque testamenti. Sic Ioann. 15, 22: *Si non venissem et locutus fuissem eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Et inferius (v. 24): *Si opera non fecissem quae nemo alius fecit, peccatum non haberent.* Rom. 2, 4: *Benignitas Dei ad poenitentiam te adducit; secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram.* Act. 7, 51: *Dura cervice et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis; sicut Patres vestri, ita et vos.*

185. Dices. In testimoniis adductis videtur agi de gratia tantum externa; vel saltem ea possunt sic explicari, ut in eis dicatur data esse sufficiens gratia doctrinae, miraculorum, etc.; quae omnia pertinent ad gratias externas. Ergo non probatur dari gratiam sufficientem *internam*.

Respondeo primo, quaedam testimonia non posse explicari de sola gratia externa; sic illud ad Rom.; ubi Deus dicitur adducere homines ad poenitentiam. Similiter in loco ubi iudaei dicuntur Spiritui Sancto resistere; etenim per Spiritum Sanctum non tam designatur doctrinae propositio, quam operatio Dei interius agens in animam.

Respondeo secundo in testimoniis allatis sermonem esse de tali gratia hominibus concessa, per quam potuissent, si voluissent, ponere opera salutaria poenitentiae, et aliarum virtutum. Ad hoc autem requiritur gratia interna; ergo simul cum externa eam quoque concessit Deus. Et interim adverte non requiri ut in quibuscumque testimoniis Sacrae Scripturae

agatur explicite de gratia interna; satis est enim ut semel pro semper probatum sit, requiri gratiam internam ad salutariter operandum. Ergo quotiescumque homines a Deo arguuntur quod gratiae restiterint, nec perfecerint illa opera ad quae gratia data est, sermo est de gratia interna: nam aliter redargutio divina esset iniusta, quod nefas est dicere.

186. Probatur ex Patribus, maxime vero ex Augustino, cuius testimonia vide in Enchir. Patrist., n. 1735, 1736, 1722. Ex his testimoniis patet secundum Augustinum defectum boni operis esse tribuendum malae hominum voluntati, non vero gratiae Dei. Atqui hoc idem est atque affirmare et adstruere gratiam pure sufficientem; quia ex una parte est sufficiens, si enim voluntas consentiret, haberetur opus bonum; sed simul est pure sufficiens, etenim de facto non ponitur opus ex defectu consensus voluntatis. Alia multa ex Augustino vide, si libet, apud Palmieri, pag. 421 sq.

Probatur ex ratione theologica. Deus impossibilia non iubet. Atqui iuberet si non daretur nisi gratia sufficiens sensu iansenistico. Ergo talis conceptus gratiae sufficientis nequit admitti. Et minor argumenti est clara; nam gratia illa parva Iansenistarum necessario vincitur a contraria delectatione terrena, et hinc non praebet voluntati facultatem expeditam ad operandum.

Et hoc est argumentum quo in re simili Tridentinum (Denz. 804) utitur contra Protestantes. « Nemo, inquit concilium, temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis ».

Nota bene. Gratia sufficiens hominibus iustis data ad implenda praecepta Dei, non debet necessario intelligi gratia actualis, sed actualis vel habitualis. Ratio est, quia dum Ecclesia affirmat iustis dari gratiam sufficientem ad conservandam iustitiam, noluit ulla ratione definire illam controversiam quae est inter theologos catholicos de necessitate gratiae actualis, etiam in iusto, ad omnes et singulos actus salutares

187. Obiicitur. Gratia sufficiens hominibus data ad implenda praecepta, daret potentiam expeditam ad agendum; id est, potestatem tum physicam, tum moralem; ita tamen ut numquam ea potentia reducatur in actum. Atqui talis gratia videtur repugnare. Ergo non est admittenda gratia pure sufficiens.

Resp. dist. maiorem quoad ultimum membrum: Et defectus operis tribuitur tantum resistentiae humanae voluntatis, conc.; tribuitur ipsi gratiae, nego. Et contrad. min., nego cons. Et hic adverto hanc solutionem non dari ex praesupposita doctrina Molinae de gratia sufficiente et efficaci, sed eam dari eodem modo ab ipsis quoque thomistis. En quid dicat Billuart ex Alvarez et Lemos (Billuart, dissert. 5, a. 4, obi. 1 in inst.): « Auxilium sufficiens ita sufficientiam tribuit ad operandum, quod defectus operationis nullo modo provenit ex insufficientia talis auxilii, sed tantum ex defectus arbitrii, quod ei resistit et impedimentum ponit. Sic Lemos. Deus, quamdiu obligat praeceptum, tribuit de facto auxilium sufficiens, paratus homini dare auxilium efficax, nisi eidem auxilio impedimentum praestaret ». Sic Alvarez.

Cardinalis autem Gotti, sic loquitnr (tom. 2, de gratia, q. 2, dub. 4, n. 20): « Si quaeratur cur voluntas adiuta auxilio sufficienti non exequitur bonum opus, ad quod per auxilium movetur, et per quod accepit potestatem illud exequendi, respondendum est, id oriri ab ipsamet voluntate; quae licet bonum opus exequi possit, ipsum tamen plena ac integra voluntate non vult executioni mandare. Si autem rursus quaeratur: Quare non vult, non est respondendum id contingere quia gratia efficaci careat. Sicut si quaeratur: cur infirmus non ambulet, non est dicendum, quia a medico curatus non sit. Sed plane respondendum est, voluntatem adiutam sola gratia sufficiente, ideo nolle bonum opus exequi, quia iniqua est: ideo autem est iniqua, quia res temporales magis quam spirituales amat, et amare vult ».

Quomodo autem haec cohaereant cum eis quae ipsi Thomistae tradunt de gratia efficaci non satis apparet, ut inferius suo loco videbimus; sed tamen nunc notandum erat quid dicant de gratia sufficiente contra Iansenistas.

Obiicitur 2. Voluntati Dei resisti non potest. Atqui si daretur gratia pure sufficiens, voluntati Dei resisteretur. Ergo talis gratia non est admittenda.

Resp. dist. mai.: voluntati absolutae, conc. voluntati conditionatae, subd.: consequenti, iterum conc.; antecedenti, nego. Et contr. min., nego cons.

Si igitur Deus vult aliquid voluntate absoluta, illud certissime eveniet, et quidem eo modo quo a Deo decretum est. Sed observantiam mandatorum suorum non decrevit Deus absolute, sed dependenter ab hominum voluntate, ideoque sub conditione pendente a libero consensu nostrae voluntatis. Cui voluntati conditionatae resistit homo cum, habita gratia sufficiente, non ponit actum salutarem quem posset ponere. Cum vero Deus velit iusta poena eos afficere qui mandatis suis non oboedierunt, qui male agunt evadunt certe voluntatem Dei antecedentem, eique resistunt; sed non effugiunt divinam voluntatem consequentem, qua Deus vult punire malos iustis poenis. « Vult Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen et eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra Dei voluntatem faciunt, cum eius evangelio non credunt; nec ideo tamen eam vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius, cuius in donis misericordiam contempserunt ». Ita S. Augustinus, Enchir. Patr., n. 1735 Vide etiam num. 1961.

Secundum hanc doctrinam solvendae sunt obiectiones petitae a Iansenistis ex his aut similibus Scripturae testimoniis: *Deus autem noster in caelo omnia quaecumque voluit, fecit. Ps. 123*, 3. *Voluntati eius quis resistit?* Rom. 9, 19. *Sic erit verbum meum, quod egredietur de ore meo: non revertetur ad me vacuum, sed faciet quaecumque voluit, et prosperabitur in his ad quae misi illud.* Is. 55, 11. Cf. Kilber, n. 341.

Obiicitur 3. Obiicitur Augustini auctoritas, ex qua multipliciter Iansenistae argumentantur. Et quidem: *a)* Augustinus admittit duplex genus adiutorii, *adiutorium quo*, et *adiutorium sine quo non;* quorum primum est gratia efficax,

alterum vero gratia sufficiens. Atqui secundum eumdem Augustinum in natura integra dabatur *adiutorium sine quo non;* nunc vero datur *adiutorium quo.* Ergo in statu naturae lapsae non datur gratia sufficiens, sed tantum efficax.

En verba Augustini: « Ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est *adiutorium sine quo* aliquid *non* fit, et aliud est *adiutorium quo* aliquid fit... Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum non deserere, datum est adiutorium perseverantiae, non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale, ut eis perseverantia ipsa donetur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseverantes sint. » De corrept. et gra., c. 12 (M. 44, 936).

Resp. transeat maior; dist. min.: In natura lapsa datur adiutorium quo *tantum*, nego; *etiam*, conc. Augustinus in praedicto loco non aliud affirmat, nisi protoparentibus datum esse quidem adiutorium perseverantiae (seu potestatem perseverandi), non vero ipsum donum perseverandi in illo statu, de facto enim peccarunt et ab illo felici statu exciderunt. Contra vero ait sanctis dari ipsum donum actualis perseverantiae, quod certe includit ipsum adiutorium perseverandi, eique addit perseverantiam actualem. Quomodo autem exinde sequatur negatio gratiae sufficientis, certe difficile apparet.

Transmisi autem maiorem; quia satis obscurum est quid significare voluerit Augustinus illo duplici adiutorio, de qua re vide Kilber, de gra., n. 273 sq.; Palmieri, thes. 46.

b) Secundum Augustinum gratia Dei numquam effectu caret. Atqui gratia sufficiens, quam in thesi statuimus, caret effectu. Ergo ea est contra mentem Augustini.

Resp. dist. mai.: Gratia interior numquam caret *aliquo* effectu, c.; non caret effectu illo ad quem producendum maxime data est, subd.: gratia efficax, c.; omnis gratia, n. Distinguo etiam minorem: Gratia sufficiens caret effectu operis salu-

taris, c.; caret omni effectu, n.; quia saltem producit motum aliquem indeliberatum in intellectu et voluntate.

Explico: Si Deus movet hominem per gratiam, necessarium est ut homo moveatur; et consequenter gratia semper habebit aliquam effectum, quia vel illuminabit intellectum, vel inspirabit aliquid voluntati, vel efficiet utrumque. Sed cum gratia Dei nobis detur ad eliciendos actus salutares, quaestio est utrum omnis gratia consequetur hunc effectum, ut ponatur actus salutaris ad quem data est. Quod Augustinus non asserit de omni gratia, sed utique de gratia efficaci.

Testimonia autem ex Augustino congesta non sunt ad rem. Primum testimonium desumitur ex libro de praedestinatione Sanct. 8, 13; in quo agitur de dono praedestinationis, quod, ut patet, includit gratias non solum sufficientes, sed efficaces. En verba Augustini: « Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur ».

Alterum testimonium non est ad rem. Desumitur ex lib. de natura et gratia (42, 49) scripto contra pelagianos, et est eiusmodi: « Cum, sanata et adiuta hominis voluntate, possibilitas ipsa simul cum effectu in Sanctis proveniat ». Dico hoc testimonium non esse ad rem; quia pelagiani dicebant naturam posse sine Dei gratia implere omnia praecepta; contra quos Augustinus affirmat id verum non esse, etenim in ipso etiam ordine naturali indigemus gratia ad impletionem legis naturalis Quid vero inde contra praesentem thesim? Cf. Mendive, n. 194, inst. 2.

Tertium testimonium, quod obiicitur, non est contra thesim sed continet splendidam demonstrationem nostrae doctrinae; in eo enim ait Augustinus quosdam fieri reprobos, quia *contemnunt Dei vocationem;* vel quia, *etsi vocati, non tamen secuti.* Lege Enchir. Patrist., n. 1571, 1572, 1573. Et vide infra dicenda, n. 195.

Instatur. Gratia sufficiens est gratia possibilitatis, seu gratia quae dat posse agere. Atqui Augustinus reiicit gratiam possibilitatis. Ergo et gratiam sufficientem.

Resp. dist. min.: Augustinus reiicit gratiam possibilitatis

sensu pelagiano intellectam, conc., sensu christiano, nego. Nimirum: Dicebant pelagiani naturam nostram fuisse a Deo libere creatam. Cum vero per naturam habeamus potestatem, seu possibilitatem, agendi, admittebant illi haeretici gratiam possibilitatis secundum quod potestas operandi, quam habemus, simul cum natura libere nobis a Deo concessa est (cf. supra, pag. 67, 68). Gratiam ergo possibilitatis ita intellectam negavit Augustinus contra Pelagianos; sed non dixit omnem gratiam talem esse debere, ut necessario debeat trahere voluntatis consensum; admisit enim, ut vidimus gratiam cui humana voluntas resistit, quam dicimus gratiam sufficientem.

c) Augustinus admisit in terminis gratiam parvam. En eius verba: « Qui vult facere Dei mandatum, et non potest, iam quidem habet voluntatem bonam, sed adhuc parvam et invalidam: poterit autem, cum magnam habuerit et robustam ». Quod totum confirmat exemplo S. Petri, de quo ait: « Quamvis parva et imperfecta (gratia) non deerat (S. Petro) quando dicebat Domino: animam meam pro te ponam: putabat enim se posse, quod se velle sentiebat ».

Respondetur ab Augustino gratiam parvam ibi non intelligi nisi gratiam remote sufficientem, quae oratione et petitione nostra potest fieri proxime sufficiens. Legantur eius verba in Enchir. Patrist. n. 1941, 1942.

Quibus positis, quae ait de S. Petro hunc habent sensum: Cum Petrus protulit illa verba, habebat rectam intentionem subeundi mortem pro Christo, quae tamen mors tunc non instabat. Habuit ergo gratiam sufficientem ad illum actum ponendum, quo se obtulit ad mortem pro Christo obeundam; sed forte tunc non habuit gratiam ad subeundam ipsam mortem quippe quae tunc non instabat.

Propositio 17. Gratia pure sufficiens est beneficium Dei tam materiale, quam formale.

188. Propositio est contra iansenistas, quorum est haec thesis damnata: «Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis quam perniciosa est, sic ut possimus petere: a gratia sufficiente, libera nos Domine». Denz. 1296.

Dicitur autem gratia sufficiens beneficium materiale, quatenus per se et natura sua est quid accipienti utile; beneficium autem formale quatenus Deus eam confert animo benevolo, etsi praevideat eius inefficaciam.

Apud homines aliquando potest haberi beneficium materiale quod non sit formale, etsi apud Deum talis distinctio locum non habeat. Cum Mardochaeus incessit per civitatem indutus vestibus regiis, praecedente Aman et clamante: Hoc honore condignus est, quemcumque rex voluerit honorare (Esther, 6, 11): Aman praestitit Mardochaeo beneficium materiale, sed non formale; etenim omnia quae Mardochaeus accepit ex Aman, erant Mardochaeo utilia, quamvis non procederent ex benevolentia Aman. Sed apud Deum, ut dixi, talis distinctio locum non habet; quae tamen ideo posita est, quia conceptus beneficii materialis et formalis distincti sunt, etsi omne beneficium materiale a Deo proveniens, sit quoque formale.

189. Probatur. Gratia sufficiens confert homini potestatem operandi in ordine supernaturali. Sed hoc est in se quid bonum. Ergo gratia sufficiens est beneficium saltem materiale.

Sed est etiam formale; quia, etsi Deus praevideat hominem abusurum illa gratia, tamen a Deo confertur ex intentione ponendi opus salutare; ideoque datur ex animo in hominem benevolo. Datur quidem gratia praevisa inefficax, sed non quia est inefficax; et hinc eius inefficacia minime a Deo intenditur, sed e converso Deus vult actum salutarem, et ad illum

ponendum hortatur illum hominem, cui gratiam sufficientem contulit.

Bona est ad rem declarandam comparatio qua utitur Hugo a S. Victore (apud Mazzella, n. 528): « Qui existit in fovea, gratias debet manum offerenti, ut extrahatur; quamvis nolit illam apprehendere, et extrahi ob desidiam ». Ex qua comparatione patet gratiam sufficientem non recte comparari rei cuidam, qua homo potest uti vel abuti, velut si gratia sufficiens indifferenter se haberet ad bonum et ad malum. Gratia semper tendit in bonum; unde non debet dici hominem abuti Dei gratia ad peccandum, sicut abutitur gladio ad occidendum inimicum suum. Gladio potest quis uti vel abuti, quia se habet indifferenter ad operationem bonam vel malam; sed cum gratia semper detur ad bonum, poterit quis ea non uti, sed ea abuti non potest. Hinc igitur homo non peccat per abusum gratiae, sed quia ei resistit, eamque reiicit.

190. Obiicitur I. Nequit dici beneficium illud cuius possessio potius obest, quam prodest. Sed sic se habet gratia sufficiens. Ergo.

Respondetur maiorem esse veram, si hoc veniret ex ipsa re; esse autem falsam si hoc provenit ex malitia eius qui eam habet.

Instatur. Si gratia pure sufficiens esset beneficium Dei, possemus eam a Deo petere. Atqui nemo petit a Deo gratiam sufficientem, sed efficacem; immo videtur laudabilis ea oratio, qua quis nollet habere eam gratiam, qua non accepta, non esset Deo ingratus, nec peccaret. Ergo.

Resp. dist. mai: possemus a Deo petere gratiam reduplicative ut pure sufficientem, nego; specificative sufficientem, vel secundum id quod positivum in ea est, conc. Gratia reduplicative ut pure sufficiens includit malam nostram voluntatem, qua respuitur gratia Dei, et sic includit peccatum. Petere ergo gratiam pure sufficientem ut talem, esset petere a Deo id quod includit in se peccatum.

Instatur denuo. Nemo petit gratiam sufficientem, etiam secundum id quod positivi importat, quia nemo est qui a Deo postulet nudum posse, sed postulat recte agere. Ergo gratia

sufficiens non est obiectum petitionum nostrarum, et hinc nequit dici beneficium Dei.

Respondetur eiusmodi petitionem catenus fore stultam, quia, dum petimus gratiam ad aliquid faciendum, petimus (ac debemus petere) ipsum opus bonum, non meram potestatem ad ipsum. Qui enim peteret solam gratiam sufficientem, videretur ita esse animo comparatus, ac si vellet nudam potestatem, praecisione facta a bono opere. Attamen ea petitio non posset censeri mala, nam postulatur per eam aliquid ex se bonum.

Obiicitur 2. Cum Deus dat gratiam sufficientem, infallibiliter praevidet futurum hominis dissensum. Atqui gratia quae datur sub infallibili praevisione futuri dissensus non est beneficium formale. Ergo. Et confirmatur exemplo: Paterfamilias qui filio daret pecuniam, qua certo scit filium esse abusurum, nullum beneficium praestaret filio; unde etiam non laudantur, sed potius viteperantur, eiusmodi parentes. Ergo a pari in casu nostro de gratia sufficiente.

Resp. dist. mai.: Praevidet Deus futurum dissensum, eumque intendit, nego; non intendit, sed ab eo abhorret, conc.

Ut iam supra notavimus, gratia sufficiens, seu inefficax, non datur a Deo *quia inefficax*, seu cum intentione inefficaciae, quamvis detur utique gratia *praevisa inefficax*, eaque datur non obstante praevisione inefficaciae, eo quod Deus non teneatur ad dandas gratias efficaces.

Ad exemplum adductum, negatur paritas; quia ille paterfamilias, de quo in exemplo, supponitur obligatus ad evitandam, quantum potest, perniciem filii; haec autem obligatio in Deo non est, ut evitet nimirum omnia peccata, et omne malum; potest enim permittere Deus quaedam mala. Satis est igitur ut nemini deneget auxilium sufficiens ad vitandum malum et faciendum bonum. Et ut sistamus in exemplo quod ex hominibus desumptum est, supponamus patremfamilias a quo filius, in maiore aetate iam constitutus, exigat illam pecuniae partem, quae secundum leges ipsi debita est. Quamtumvis pater praevideat filium suum abusurum illis pecuniis, poterit ipsi eas dare, et satis erit ut hortetur filium suum ad

recte sancteque vivendum, et ad rationabilem et honestum pecuniarum usum (1).

Instatur. Gratia sufficiens aliquando datur in poenam peccatorum. Atqui quod datur in poenam non est beneficium. Ergo gratia sufficiens nequit dici beneficium Dei, sed punitio.

Resp. dist, mai.: quatenus Deus in poenam peccatorum subtrahit gratias praevisas efficaces, et loco earum confert alias praevisas inefficaces, nego; quatenus mala dispositio orta ex peccatis efficit ut gratiae, alias efficaces, nunc praevideantur inefficaces, et tamen conferantur post praevisam eorum inefficaciam, conc.

Non ergo existimandum est Deum consulto eligere, in poenam peccati alicuius, eas gratias quas praevidit ineffaces, sublatis, etiam consulto, aliis praevisis efficacibus; hoc enim esset intendere gratiam inefficacem, qua talem, et Deum faceret auctorem peccati. Potest quidem contingere ut gratiae quae pro aliquo essent efficaces, hic et nunc evadant ineffaces ex mala dispositione orta ex peccato. Tunc ergo, quamvis Deus posset tali homini dare uberiores gratias, quoniam tamen ad id minime tenetur, non dat nisi gratiam sufficientem, quacum homo potest semper evitare peccatum. Cf. Mendive, n. 245 sq. et n. 249.

---

(1) Deus praevidit creaturas rationales peccaturas, si crearentur. An non potest eas creare? Ergo malitia creaturae praevisa impediret Deum ne posset eam creare; quod est absurdum.

Dices. Si eas creat, ex eorum peccatis, aeternaque damnatione, impeditur gloria Dei.

Resp. dist.: intrinseca, nego; extrinseca, nego suppositum difficultatis: teneri nempe Deum ad suam gloriam *tali determinato modo* procurandam. Cf. Palmieri, phil. tom. 3, pag. 290, 291, et Dict. de théolog., 3, 2171.

Propositio 18. In praesenti statu naturae lapsae gratia efficax nullam infert homini necessitatem, ideoque liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum sic cooperatur assentiendo Deo excitanti atque vocanti, ut possit dissentire si velit. Trid. sess. 6, can. 4.

191. Gratia efficax ea dicitur quae reipsa effectum obtinet, et cui de facto non resistitur; ita ut quantalibet vi polleat, si tamen non sortiatur effectum, non sit efficax. Sic Billuart, d. 5, a. 6. Convenit cum hac definitione ea quae passim traditur ab auctoribus catholicis cuiuscumque scholae. Omnibus enim commune est ut dicant gratiam efficacem esse eam, quae infallibiliter connexa est cum effectu.

Existere gratiam efficacem tam certum est, quam certo constat dari actus salutares. Quia si actus salutares nequeunt poni sine gratia, et aliunde tales actus existunt, infertur dari aliquam gratiam per quam fiunt; porro haec est gratia efficax; ea igitur existit. Cf. Mazzella, n. 554.

Si vis nominis inspiciatur, gratia efficax potius significat ipsam agendi potestatem; terminus enim *efficax* apud latinos denotat quod vim habet aliquid efficiendi, sive illud de facto efficiat, sive non. Sic Forcellini de Vit in lexico: « Efficax... est qui ad agendum aliquid vim habet, qui multum efficit, efficace, attivo ». Sed apud theologos communiter receptum est ut gratia efficax dicatur illa quae, non solum habet efficacitatem ad opus salutare, sed qua reapse opus salutare actu ponitur.

Gratia efficax potest considerari in actu primo et in actu secundo. In actu secundo nihil aliud est quam ea quae de facto coniungitur cum bono opere. In actu autem primo considerata est illud elementum gratiae efficacis, unde sortitur infallibilem connexionem cum suo effectu. Nimirum: gratia efficax non solum obtinet effectum suum, sed illum infallibiliter obtinet. Quapropter considerari potest gratia efficax non solum in ipso opere salutari iam posito, sed etiam antece-

denter ad ipsum, et secundum illum infallibilem nexum quem habet cum actu salutari.

Unde tandem aliquando gratia efficax in actu primo ea est, quae infallibiliter connectitur cum actu salutari; ita ut data gratia efficaci, valeat haec consequentia: Datur gratia efficax ad actum A: ergo infallibiliter ponetur actus A.

His positis, quaestio est undenam habeat gratia efficax illam infallibilem connexionem cum effectu. In qua controversia primum reiiciemus sententias haereticorum, et postea proponemus sententias catholicorum, ut eligamus eam quae inter omnes videatur aptior ad solvendam quaestionem.

Haeretici ergo tum calvinistae, tum lutherani, tum etiam iansenistae, ita admiserunt gratiam efficacem infallibiliter connecti cum suo effectu, ut ponerent eam connexionem prorsus necessariam; eo quod gratia efficax tollat liberum arbitrium. Homo praeditus erat, dicunt ipsi, ante peccatum originale libertate arbitrii, sed non in praesenti statu naturae lapsae. Contra protestantes habetur in tridentino duplex canon, ubi eorum doctrina proponitur simul et proscribitur. Cf. sess. 6, can. 4 et 5.

Protestantibus quoad rem consentium iansenistae; secundum quos in statu naturae lapsae habet homo libertatem a coactione, quam ad meritum et demeritum sufficere dicunt illi haeretici, sed non habet libertatem ab intrinseca necessitate; necessario enim trahitur a delectatione relative victrici, ut iam superius expositum est (n. 182 sq.). Ad probandam vero suam doctrinam utuntur illo celebri testimonio S. Augustini: « Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est ». (Enchir. Patrist. 1568). Aliisque similibus, ut sunt sequentia: « Pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror ». (Confess. 13, 9; M. 32, 949). « Animus quippe velut pondere amore fertur quocumque fertur ». (M. 33, 677). « Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocumque fertur ». (M. 41, 342). Quae testimonia quomodo explicanda sint inferius videbimus.

Doctrinam iansenii late expositam vide apud Mazzella vel Beraza.

Damnatio eius habetur in notis illis quinque propositionibus, quae habentur in Denz. 1091 sq.

Censura. Ex dictis patet thesim esse definitam de fide.

192. Probatur 1 ex Scriptura. Eccli. 15, 10 sq.; unde sic arguitur:

Quod in hoc loco proponatur libertas hominis, demonstratione non indiget; explicite enim effertur potestas eius in bonum et malum, et facultas eligendi utrumlibet. Est igitur probandum ibi agi de homine in statu naturae lapsae, quod protestantes negant propter illa verba: Deus *ab initio* constituit hominem et relinquit illum in manu consilii sui; unde dicunt in hoc toto loco agi de statu naturae ante peccatum. Ulterius probandum est agi de homine sub influxu gratiae efficacis.

Agitur de homine, etiam in statu naturae lapsae. Nam sermo est de hominibus qui nunc peccant, et excusationem peccati sui inde petere volunt, quod Deus causa est peccati eorum. Atqui contra haec asserit auctor inspiratus causam peccati non esse Deum, sed ipsos homines peccantes. Ergo sermo est de libertate quam nunc habet homo, etiam in statu naturae lapsae.

Haec autem sic esse ostenditur ex v. 11: *Non dixeris: per Deum abest: quae enim odit, ne feceris.* Quorum verborum sensus est: Non dixeris Deum esse causam cur a te absit sapientia; noli enim facere quae ipse odit (id est, noli peccare, quod potes, si vis) et Deus tibi dabit sapientiam. Si autem peccas, quid mirum si sapientia tibi non concedatur?

Idem eruitur ex v. 12: *Non dicas: ille ne implanavit: non enim necessarii sunt ei homines impii.* Id est: Non dicas te a Deo implanatum seu seductum esse. An enim Deus peccatore aut peccatis indiget? Subdit vero statim in v. 13 peccati causam non esse Deum *(omne execramentum erroris odit Dominus)*, qui odio habet omne peccatum; sed causam peccati esse ponendam in hominis libertate, quam Deus ei ab initio dedit, relinquens illum in manu consilii sui, adiiciens mandata et praecepta; quae, si vult, potest implere.

Ceterum, ipsi protestantes recentiores fatentur in hoc loco sermonem esse de libertate hominis in statu naturae lapsae, quamvis antiquiores id inficiati sint. Cf. Knabenbauer in h. l.

Agitur de homine sub influxu gratiae efficacis. Quia agitur ibi de servandis in genere mandatis divinis (*adiecit mandata et praecepta*); inter quae multa sunt supernaturalia, et quorum custodia requirit gratiam; agitur de consequendo praemio aeternae vitae, ideoque sermo est de observandis praeceptis eo modo qui sit aptus ad vitam aeternam secundum praesentem providentiam obtinendam; quae est vita aeterna seu finis ultimus supernaturalis. Agitur autem de gratia efficaci; quia sicut praeceptorum inobservantia, sic et eorum observatio dependere dicitur a libertate. Cum vero praeceptorum observatio salutaris gratiam supponat, et quidem efficacem, seu illam quae coniunctâ est cum effectu, agitur de libertate hominis sub influxus gratiae efficacis (1).

Probatur secundo ex aliis multis testimoniis Scripturae, in quibus custodia mandatorum et consecutio vitae aeternae praesupponit cooperationem liberi arbitrii. Atqui custodia mandatorum, per quam obtinemus vitam aeternam, supponit gratiam, et quidem efficacem. Ergo Scriptura effert libertatem hominis sub gratia efficaci.

Maior probatur ex 1 Cor. 3, 8: « *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem: Dei enim sumus adiutores.* Ubi vox *adiutores* (synergoi) idem valet ac *cooperatores;* cooperatur autem Deo, qui libertate utitur in bonis operibus exequendis. Ib. 15, 10: *Gratia eius in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum.* Ubi iterum sermo est de libertatis exercitio in exequendis operibus per gratiam positis.

---

(1) Non opus est hic probare hanc gratiam esse *in actu primo* efficacem; quia protestantium error de hac distinctione non curat, sed generatim affirmat gratiam efficacem contrariam libertati. Ceterum efficacitas in actu primo sic facile ostenditur: Deus conferens illas gratias, videt eas cum effectu coniunctas (neque enim caeco modo eas confert). Ergo revera cum effectu coniungentur, suntque proinde in actu primo efficaces. Cf. thesim sequentem.

Probari potest tertio ex eo quod in utroque testamento frequentissime proponuntur exhortationes, minae, consilia ad malum vitandum et bonum faciendum; ad illud scilicet bonum, quod hominem possit perducere ad beatitudinem supernaturalem, ad cuius proinde executionem indigemus gratia. Atqui in his omnibus implicite adstruitur libertas hominis sub gratia; quia secus inutilia essent tum consilia ad bonum, tum comminationes ad vitandum malum.

193. Probatur ex Patribus. De Patribus generatim concedit Calvinus eos libertatem agnovisse (vide supra eius verba). Sed quoniam haeretici tum protestantes, tum maxime iansenistae, Augustini auctoritate gloriantur, ex illo quaedam testimonis afferre oportet ad demonstrandum intentum.

Immo, inter ipsos catholicos non desunt qui dicant Augustinum agnovisse quidem liberum arbitrium priusquam inciperet disputatio contra pelagianorum doctrinas; sed in decursu controversiae pelagianae, maxime autem ad finem vitae suae, defendisse irresistibilem quamdam Dei actionem in voluntatem sub influxu gratiae.

Quapropter ut haereticos simul et illos catholicos confutemus, testimonia proferemus ex Augustino ordine chronologico disposita; ut appareat Sanctum Doctorem ad finem usque vitae suae libertatem arbitrii propugnasse, etiam sub influxu gratiae efficacis. Vide Portalié, in Dict. de Théol., tom. 1, col. 2376 et 2387.

1) De libero arbitrio (388–95); ubi probat causam mali esse nostrum liberum arbitrium, de quo frequentissime in toto opere mentio fit. Inter alia sufficiat hoc testimonium ex lib. 2, c. 1: « Evodius: iam si fieri potest, explica mihi quare dederit Deus homini liberum arbitrium: quod utique si non accepisset, peccare non posset. Augustinus: iam enim certum tibi atque cognitum est, Deum dedisse homini hoc, quod dari debuisse non putas? E. Quantum in superiore libro intelligere mihi visus sum, et habemus liberum voluntatis arbitrium, et nonnisi eo peccamus ». M. 32. 1239.

2) De duabus animabus, contra Manichaeos (391–2); cap. 11, n. 15: « Expecta; sine prius etiam peccatum defi-

niamus. quod sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legi. Ergo peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere. Quamquam si liberum non sit, non est voluntas. Sed malui grossius quam scrupulosius definire. Etiamne hi libri obscuri mihi scrutandi erant, unde discerem neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod iustitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest? Nonne ista cantant et in montibus pastores, et in theatris poëtae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? ». M. 42. 106.

3) De diversis quaest. ad Simplicianum (396–7), 1. 2, c. 10: « Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus. Multi enim sunt vocati, pauci vero eleeti; utique ii vocantem non contempserunt, sed credendo secuti sunt, volentes autem sine dubio crediderunt ». M. 40. 117. In his quaestionibus ad Simplicianum tam clare S. Doctor libertatem tuetur, ut Iansenius eas accusaverit pelagianismi.

Et iam accedamus ad illa opera in quibus contra pelagianos disputavit Augustinus, ex quibus manifesto apparebit ipsum ita extulisse vim gratiae, ut ullo modo retractaverit prius dicta de libero arbitrio, sed semper defenderit libertatem sub influxu gratiae efficacis.

4) De peccatorum meritis et remissione (412) lib. 2, c. 3, n. 3: « Acute autem sibi videntur dicere (pelagiani) *quasi nostrum hoc ullus ignoret*, quod si volumus, non peccamus; nec praeciperet Deus homini, quod esset humanae impossibile voluntati ». M. 44. 152. Et inferius col. 168: « Ipsa enim ratio, quae de his rebus a talibus quales sumus, iniri potest, quemlibet nostrum quaerentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamus: rursus, ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae iudicemur ». Unde certissime patet numquam fuisse mentem Augustini in controversia pelagiana auferre libertatem arbitrii sub gratia, sed admittere tum necessitatem gratiae, tum etiam vim liberi arbitrii sub gratia; si enim li-

bertatem sub gratiae influxu sustuleris, nullae tibi erunt angustiae in efficacitate gratiae adstruenda.

5) De natura et gratia (415) lib. unus, c. 65, n. 78: « Item quod ait a memorato dictum esse presbytero (S. Hieronymo): liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas nec corona est: quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam neget esse humanam naturam? ». M. 44. 286.

6) De gratia Christi et pecc. originali (418) l. 1, c. 47, n. 52: « Ista quaestio ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut, quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri ». M. 44. 383. Ergo ad mentem Augustini defendenda est et gratia, et liberum arbitrium.

7) Epist. ad Hilarium (414) 2. 10: « Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur quia iuvatur; sed ideo iuvatur quia non tollitur. Qui enim Deo dicit: « Adiutor meus esto: confitetur se velle implere quod iussit, sed ab eo qui iussit adiutorium poscere ut possit ». M. 44. 455.

8) Epist. ad Paulinum (417) 10, n. 34 et 36: « Aliquando enim ita paribus momentis potestatem voluntatis aequa lance perpendit (Pelagius), ut quantum ad peccandum, tantum etiam ad non peccandum valere definiat: quod si ita est, nullus locus adiutorio gratiae reservatur ». Et paulo inferius: « Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; non quia nulla est hominis voluntas atque cursus, sed quia nihil potest nisi Ille misereatur ». M. 33. 829, 930. Reprehendit hic Augustinus conceptum libertatis ad mentem Pelagii, sicut etiam in aliis locis (cf. opus imperf. contr. Iulian. 3. 117; M. 45. 297); sed non ita tamen ut libertatem non admittat. Vide inferius testimonium ex op. imp. contr. Iul.

9) De spir. et litt. (412) 33. 58-60: « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen ut iis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes, iustissime iudicentur... Visorum suasionibus agit Deus ut velimus, et ut credamus... sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus

agit cum anima rationali ut ei credat, neque enim credere potest quolibet libero arbitrio si nulla sit suasio vel vocatio cui credat, profecto et ipsum velle credere, Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est ». M. 44. 238 et 240.

10) De corrept. et gra. (426) 14, 43: « Sic velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem. Etiam de his enim qui faciunt quae non vult, facit ipse quae vult ». M. 44. 942.

11) Epist. ad Vitalem (427) 5. 16: « Scimus eos, qui proprio corde credunt in Dominum, sua id facere voluntate ac libero arbitrio ». M. 33. 984.

12) De praedestinatione Sanct. (428–9) 5. 10: « Non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino ». M. 45. 968.

13) Op. imperf. cont. Iul. (429–30). In hoc opere ait Augustinus libertatem hominis post peccatum originale fuisse quidem imminutam, quia nunc proclivior est ad malum; sed tamen non fuisse extinctam. Primum horum affirmat l. 3, c. 110, et l. 6, c. 11; alterum vero l. 5, c. 48: « Iul. Et malum ergo et bonum ex propria voluntate facit... Aug. Tam bonum certe quam malum ex propria homo, sicut dicis, voluntate facit, et utriusque in illo possibilitas aequa lance libratur, et ad bene faciendum Deus adiutorium subministrat: cur ergo ad peccandum proclivior est natura mortalium, si nihil erit originale peccatum? ». M. 45. 1484.

14) Tandem in Retractationibus (426–7) nullo modo retractat quae dixerat de libero arbitrio existente in homine, sed ita confirmat, ut dicat liberum arbitrium praeparari a Deo ad opera salutaria. « Et quod paulo post dixi, inquit l. 1, c. 23, n. 3, nostrum est enim velle et credere, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum, per quem caritas diffunditur in cordibus nostris, verum est quidem, sed eadem regula; et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis ». M. 32. 621.

Et haec sufficiant ad nostrum intentum ; quandoquidem ex illis satis apparet S. Augustinum constanter defendisse libertatem arbitrii sub gratia. Alia quaedam videri possunt in Enchir. Patrist. Cf. *Index Theologicus,* n. 334 ; ubi habentur citata multa S. Augustini testimonia. Quaedam tamen eorum non pertinent ad rem, quia sermo est in illis de hominis libertate ante peccatum.

In confirmationem eorum quae ex Augustino prolata sunt, addi potest testimonium S. Prosperi Aquitani, qui optimus censetur cognitor doctrinae S. Augustini, quique ex S. Doctoris doctrina reliquias pelagianorum confutavit, eumque vindicavit a fatalismi calumnia.

Doctrinam ergo de gratia et praedestinatione ab Augustino et Catholica Ecclesia defensam, accusabant semipelagiani fatalismi. Contra quos scripsit S. Prosper opus cui titulus : *Prosperi Aquitani pro Augustino responsiones ad capitula calumniantium Gallorum.* Ex quo opere haec transcribere placet (M. 45, 1833 sq.) : « Praedestinationem Dei nullus catholicus negat : fatalem autem necessitatem multi etiam non christiani refutant ». (Resp. ad ob. 1). « Non ex eo necessitatem pereundi habuerunt (reprobi), quia praedestinati non sunt ; sed ideo praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt ». (Ad obi. 3). « Liberum arbitrium nihil esse, vel non esse, perperam dicitur : sed ante illuminationem fidei in tenebris illud et in umbra mortis agere, non recte negatur... Praedestinationem autem Dei sive ab bonum, sive ad malum, in hominibus operari, ineptissime dicitur, ut ad utrumque homines quaedam necessitas videatur impellere : cum in bonis voluntas sit intelligenda de gratia, in malis autem voluntas intelligenda sine gratia ». (Ad obi. 6). « Quisquis igitur ex praedestinatione Dei, velut fatali necessitate, homines in peccata compulsos cogi dicit in mortem, non est catholicus ». M. 45. 1841). « Item qui dicit quod liberum arbitrium in homine nihil est, sed sive ad bonum sive ad malum praedestinatio Dei in hominibus operetur, non est catholicus. Arbitrium enim hominis gratia Dei non abolet sed adolet ; et ab errore in viam revocat ac reducit ». Ib. col. 1841. Alia quaedam vide in Enchir. Patrist., n. 2032, 2033, 2038.

194. Obiicitur 1. Tum Scriptura, tum saepissime Augustinus affirmat Deum per gratiam infallibiliter obtinere ab hominibus quidquid vult. Atqui haec infallibilis connexio gratiam inter et actum salutarem non potest explicari nisi per gratiam quae inferat voluntati necessitatem. Ergo gratia efficax tollit liberum arbitrium.

Resp. conc. mai.; et nego min. Connexio infallibilis gratiae cum actu salutari non est connexio necessitatem inferens; et valde differunt inter se haec duo, quod nempe posita gratia actus salutaris infallibiliter sequatur, et quod necessario sequatur. Si autem quaeratur undenam veniat infallibilis illa connexio, quae est in quaestione, nobis nunc satis sit proponere S. Augustini doctrinam, quam nemo ex adversariis nostris reiecturus est. Augustinus igitur hanc infallibiliter connexionem repetit ex praescientia divina, ut patet ex lib. de diversis quaest. ad Simplicianum; ubi explicans illud Apostoli ad Rom. 9, 16: *Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei:* affirmat misericordiam Dei, quam in nos exercet per gratiam efficacem, ideo non posse frustrari, quia illis, quorum vult misereri, confert gratiam cui praevidit eos esse consensuros. Et eodem modo explicat illa Mt. 32, 14: «Multi sunt vocati, pauci vero electi». Lege Augustini testimonia in Enchir. Patrist. n. 1572, 1573.

Solutio ergo Augustini haec est: Illa est gratia efficax, quam Deus homini concedit sub praevisione futuri consensus. Cum vero scientia Dei sit absolute infallibilis, fieri non potest ut homines non consentiant illi gratiae, cui Deus praevidit homines consensuros; et sic gratia efficax infallibiliter connectitur cum effectu operis salutaris. Sed cum ille consensus, a Deo praevisus, sit consensus liber, hinc sequitur efficaciam gratiae, eiusque connexionem infallibilem cum opere salutari, non esse contra libertatem hominis.

Est autem notandum has quaestiones ad Simplicianum magni esse momenti ad cognoscendam Augustini doctrinam et mentem; quia in libris, quos S. Doctor ad finem vitae suae scripsit, non semel, sed saepe lectorem remittit ad ea quae tradiderat in quaestionibus ad Simplicianum, ex quibus ait sumendam esse rationem qua confutetur error pelagianorum.

Sic in lib. de praed. Sanc. haec habet: « Invenissent istam quaestionem secundum veritatem Scripturarum in 1 libro ad Simplicianum, nisi forte eos (libros) non noverint; quod si ita est, facite ut noverint ». (M. 44. 966). Et ibidem: « Quam mihi Deus (solutionem) in hac quaestione solvenda, dum ad Episcopum Simplicianum, sicut dixi, scriberem, revelavit ». Quocumque sensu accipias hanc revelationem, de qua Augustinus, negare non poteris magnam inesse vim in verbis praedictis, et libros ad Simplicianum esse maxime consulendos ad agnoscendam Augustini mentem. Ad eumdem librum lectorem reiicit in libro de dono persev., cap. 21, n. 55 (M. 45, 1027), et retract. lib. 2, c. 1 (M. 32, 625).

Instatur. Scriptura affirmat per gratiam auferri ab homine cor lapideum, et dari cor carneum; dicitur etiam Deus operari in nobis ipsum velle et perficere; cf. Ezech. 36, 26. Atqui haec omnia videntur significare libertatem non manere sub gratia. Ergo.

Respondetur eodem modo ut ad praecedentem difficultatem. Praeterea, satis patet ea quae dicuntur de auferendo corde lapideo esse proposita metaphorice, quatenus cor lapideum adhibetur velut figura cordis pertinacis et indocilis, quod a Deo per gratiam emolliri potest, sed sine violentia ei incussa; quod manifestum fit ex verbis quae Propheta immediate subdit: *Et faciam ut in praescriptis meis ambuletis.* Locutio ergo integra hoc significat: Per gratiam meam obtinebo ut recedatis a peccato (et sic auferam a vobis cor lapideum), et accedatis ad iustitiam et bona opera perficienda (et sic dabo vobis cor carneum seu docile).

Ad illud quod additur: Deum operari in nobis ipsum velle, id multipliciter explicari potest; sive quia voluntas nostra excitatur et praevenitur a Deo per gratiam, sive etiam quia, ut supra cum Augustino diximus, potest nobis dare gratiam, quomodo aptum est ut sequamur; id est gratiam, cui Deus praevidit hominem consensurum esse.

195. Obiicitur 2. S. Augustinus clare affirmat Dei gratiae resisti non posse, eaque insuperabiliter trahi voluntatem humanam; eam esse humanorum cordium, quo placuerit, incli-

nandorum, omnipotentissimam voluntatem. Ergo gratia efficax libertatem destruit. Ad antecedens vide Enchir. Patrist. n. 1963. Et vide damnatas Quesnelli propositiones (Denz. 1360-63), quae videntur esse ipsa Augustini doctrina. Similiter quoque in Scriptura dicitur voluntati Dei resisti non posse (Esther. 13, 9).

Resp. dist. ant.: Et hae locutiones significant non posse frustrari efficaciam gratiae, quia datur sub praevisione futuri consensus, conc.; quia gratia destruit libertatem, nego. «Nullius frustra miseretur Deus; cuius autem miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat». M. 40, 119. Et vide supra dicta ad priorem difficultatem.

Et certe, cum Augustinus affirmat voluntati Dei resisti non posse, eam esse efficacissimam, omnipotentissimam et similia, nihil aliud affirmat praeter infallibilem certitudinem divinae praedestinationis, quae frustrari non potest; et propter quam eius doctrina a nonnullis in antiquitate accusata est fatalismi. Atqui Augustinus infallibilem certitudinem divinae praedestinationis repetit ex divina praescientia. Cum ergo affirmat voluntati Dei resisti non posse, eam esse omnipotentissimam, efficacissimam, etc., indicat infallibilem certitudinem futuri eventus secundum quod ex divina praescientia pendet. Ad minorem vero argumenti satis est afferre haec duo loca ex lib. de dono perseverantiae. In cap. 14, n. 35, sic loquitur: «An quisquam dicere audebit, Deum non praescisse quibus esset daturus ut crederent, aut quos daturus esset Filio suo, ut ex eis non perderet quemquam? Quae utique si praescivit, profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. *Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: Praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei,* quibus certissime liberantur quicumque liberantur». (M. 45, 1014). Et ib. c. 17, n. 41: «Namque in sua, inquit, quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua disponere, *id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare*». (M. 45, 1019).

His consonant omnino quae dixit S. Prosper Aquitanus in responsione ad capitula Gallorum (M. 45, 1860): «Qui praescientiam Dei, inquit, in nullo ab ipsius praedestinatione discernit, quod tribuendum est Deo de bonis, hoc etiam ei de malis conatur adscribere. Sed cum bona ad largitorem coo-

peratoremque eorum Deum, mala autem ad voluntariam rationalis creaturae nequitiam referenda sint, dubium non est, sine ulla temporali differentia Deum et praescisse simul et praedestinasse, quae ipso auctore erant facienda, vel quae malis meritis iusto erant iudicio retribuenda: praescisse autem tantummodo, non etiam praedestinasse, quae non ex ipso erant causam operationis habitura. *Potest itaque sine praedestinatione esse praescientia; praedestinatio autem sine praescientia esse non potest* ». Idem ait Aug. de praed. Sanct. c. 10 (M. 44, 975).

196. Obiicitur 3. « Quod amplius nos delectat, secundum id operamur necesse est ». Sic ipse Augustinus. Ergo in homine non remanet libertas a necessitate, sed solum a coactione, etenim trahitur a dominante cupiditate et delectatione.

Resp. dist. sensum effati: Necesse est ut operemur secundum delectationem deliberatam et rationalem (ideoque consequentem), conc.; secundum delectationem indeliberatam (ideoque antecedentem), nego vel subd.: hoc sensu quod saepe homines pravis cupiditatibus indulgentes, per easdem cupiditates vincuntur et quasi trahuntur, conc.; quia desit homini libertas ad eas vincendas et superandas, nego.

Duplex est ergo delectatio distinguenda, alia deliberata, alia indeliberata; deliberata ea est quam quis libere quaesivit, eaque praesupponit voluntatis consensum, ideoque libertati non opponitur. Alia est autem indeliberata, quae in nobis sponte oritur, et quam, velimus nolimus, experimur in multis rebus. Cum ergo Augustinus ait nos necessario operari secundum maiorem delectationem, loquitur de illa priore deliberate quaesita et admissa, et non de alia. Si vero sententia eius extendatur ad delectationem indeliberatam et spontaneam, eatenus valet Augustini sententia, quatenus illi qui perversum aliquem habitum habent, oblata occasione facile a mala delectatione vincuntur, eique consensum praebent.

Haec autem probanda sunt testimoniis ex ipso Augustino depromptis. Ait ergo S. Doctor: « Regnant autem ista bona (id est: regnant in nobis fructus Spiritus Sancti, ut caritas, gaudium, etc.) si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensum ruat. Quod amplius

nos delectat, secundum id operemur necesse est : ut verbi gratia, occurrit forma speciosae feminae et movet ad delectationem fornicationis; sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis per gratiam quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur ; ut non regnante in nobis peccato ad obediendum desideriis eius, sed regnante iustitia per caritatem, cum magna delectatione faciamus quiquid in ea Deo placere cognoscimus ». (M. 35, 2141).

Iamvero delectatio illa iustitiae et castitatis in nobis existens, quia volumus obedire divinae legi, est delectatio libere quaesita per meditationem legis divinae ; est delectatio rationalis et deliberata, qua plus volumus amare Deum, eiusque obtemperare mandatis, quam peccatum committere sectando delectationes illicitas. Ergo etiam contraria delectatio terrena, qua mali homines vincuntur, eatenus dicitur hominem trahere, quatenus voluntarie et libere hic et nunc potius vult homo obtemperare pravis cupiditatibus, quam obedire Dei mandatis.

Tota haec doctrina confirmatur ex celebri Augustini exemplo duorum aequaliter animo et corpore affectorum, quorum tamen unus peccat, alius vero a peccato abstinet, etsi uterque eadem tentatione tentetur. Si ergo eadem supponitur in utroque vis tentationis, seu delectationis terrenae, et tamen alius tentatione vincitur, allus vero eidem resistit, causa non est quaerenda in delectatione seu tentatione, quae libertatem destruat, sed in libero consensu voluntatis, quae tentationi cedit quia vult. Vide locum integrum in lib. 12 de civitate Dei, cap. 6 (M, 41, 353).

Praeterea, contra Iansenium valet responsio ad hominem, quae eiusmodi est : Principium illud Augustini : quod amplius non delectat, secundum id operemur necesse est : invenitur in expositione Augustini in epist. ad Gal. (an. 393–6) ; id est, eo tempore, quo, etiam secundum ipsum Iansenium, Augustinus adhuc affirmabat gratiam Dei talem esse, cui posset voluntas humana resistere vel obtemperare ; ait enim Iansenius Augustinum eo tempore versatum esse in errore Massiliensium, qui dicebant gratiae Dei resisti posse (quod catholicum omnino est, sed tamen a Iansenio imputatum Massiliensibus ut haereticum). Atqui voluntas quae possit gratiae

resistere, non trahitur a maiore delectatione caelesti, quae est gratia. Ergo cum Augustinus protulit illud principium, non potuit existimare voluntatem nostram trahi a delectatione victrici. « Quo ergo iure, vel qua fronte, lansenius obiicit nobis testimoninm illud Augustini, et adeo frequenter illud repetit et inculcat, quo testimonio, ipso auctore Iansenio, doctrina illa maioris delectationis victricis contineri nequit? ». Palmieri, pag. 393.

Instant iansenistae. Augustinus definit libertatem: « Animi motum *cogente nullo* ». Ergo affirmat sufficere libertatem a coactione.

Praeterea, in Enchir. cap. 30 (M. 40, 247) habet: « Cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato, amissum est liberum arbitrium ». Ergo in sententia Augustini per peccatum originale liberum arbitrium est amissum.

Resp. ad 1 immunitatem a coactione in dicto loco significare non solum immunitatem ab externa, sed etiam ab interna qualibet coactione; et hic veram libertatem ab intrinseca necessitate. Quod tam verum est, ut dum Augustinus loquitur de peccato protoparentum, dicat eos peccasse *nullo cogente*. Atqui tamen, secundum ipsos quoqüe haereticos, protoparentes habuerunt ante peccatum libertatem ab intrinseca necessitate. Ergo ubi Augustinus ait nullam dari coactionem ad peccandum, excludit tum coactionem omnem externam, tum etiam internam, quam haeretici repetunt a concupiscentia. Audi Augustinum (lib. 1 Retract. cap. 15, n. 3): « Propterea hoc dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, ut sic ad illos referatur intentio, qui primi in Paradiso fuerunt humano generi origo mali, *nullo cogente* peccando, id est, libera voluntate peccando, quia et scientes contra praeceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, *non coëgit* ».

Resp. ad 2 liberum arbitrium per peccatum originale fuisse amissum hoc sensu, quod amissae sunt praerogativae quibus tunc fruebatur per donum integritatis, sed non absolute amissum fuisse. « Quis autem nostrum dicat, ait, quod primi huminis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum; sed illa *quae in paradiso fuit* ». (Contra duas epist. Pelag., lib. 1, c. 2. n. 5; M. 44, 552).

Eodem modo solvenda sunt quae peti possent ex Augustino dicente, iam post peccatum originale non esse in nobis *illud aequilibrium* ad bonum et malum, quod erat ante peccatum. Nempe, tunc erat perfectum aequilibrium ad bonum et malum; nunc vero non est perfectum, sed potius inclinamur in malum. Ergo utique *illud aequilibrium quod tunc erat*, amissum est, sed inde non sequitur esse amissam libertatem.

Vide alia, si libet, apud Beraza, n. 503 sq., et n, 520 sq.; Mazzella, n. 104 sq.

Instant ultimo. Augustinus ait dari posse peccatum sine libertate. Ergo videtur libertatem negasse dum vincimur concupiscentiis, et peccamus, aut mortaliter, aut venialiter.

Resp. dist. ant.: Ait Augustinus dari posse peccatum sine libertate, secundum quod peccatum originale contrahimus singuli sine libertate personali uniuscuiusque, conc.; secundum quod peccatum possit esse sine libertate, subd.: si sermo sit de peccato proprio sensu, nego; si de effectibus peccati, concedo. Nimirum, peccatum originale contrahimus sine voluntate ac libertate personali, quod tamen praesupponit libertatem Adami capitis totius naturae. Praeterea, aliquando nomine peccati veniunt eius effectus, ut mors, concupiscentia, ignorantia; quae omnia non sunt proprio sensu peccatum, et ortum habent in ordine praesentis providentiae ex peccato originali.

Propositio 19. Quamvis admittenda sit gratia non solum in actu secundo, sed etiam in actu primo efficax, eius tamen efficacia ex physica praedeterminatione repeti non posse videtur.

198. Prima pars. Admittenda est gratia *efficax in actu primo.*

Generatim loquendo gratia efficax illa dicitur quae de facto obtinet voluntatis consensum, et cui non resistitur. Cf. dicta initio thesis praecedentis. Potest autem eius efficacia considerari *tantum in actu secundo,* vel *etiam in actu primo.*

Porro dicitur gratia efficax *tantum in actu secundo*, illa quae, priusquam de facto obtineat voluntatis consensum, nullo modo est connexa cum consensu voluntatis potius quam cum eius dissensu, sed se habet omnino indifferenter ad utrumque. Haec est gratia quae vocari solet *efficax ab eventu*, vel etiam *versatilis*. Efficax, inquam, *ab eventu;* quia eius efficacia tota quanta pendet a consensu voluntatis; et propterea eatenus est efficax, quatenus de facto *evenit* ut voluntas ei consensum praebeat, sicut potuit evenire contrarium; nam tali gratiae omnino indifferens est coniungi cum consensu potius quam cum dissensu voluntatis. Unde etiam nomen *gratiae versatilis;* quia voluntas potest, prout sibi libuerit, eam *versare* in consensum, aut eam despicere pro nutu suo.

Contra vero gratia efficax in actu primo ea dicitur quae, ante actualem consensum voluntatis, cum tali consensu infallibiliter connexa est.

« At vero in quo consistit haec infallibilitas connexionis? Triplici veluti elemento constat, iuxta quod, ut mos invaluit, triplex distinguitur infallibilitas: affectiva, cognoscitiva, obiectiva. Infallibilitas affectiva, quae est infallibilis ut volita, proprie in eo consistit, quod Deus suae voluntatis decreto constituit dare aliquam gratiam, ut et quia certo obtenturam voluntatis consensum prae alia, quae posset illum obtinere, sed de facto non obtineret; cognoscitiva, quae est infallibilitas ut cognita, proprie consistit in eo quod Deus certo et infallibiliter cognoscit aliquam gratiam obtenturam esse consensum, cum aliae sint quas videt posse quidem effectum obtinere, non esse tamen de facto obtenturas; obiectiva, quae est infallibilitas obiecti, proprie consistit in eo quod obiectum ita necessario (necessitate antecedente an consequente, suo loco dicetur) sit, prout a Deo cognoscitur: in casu, gratia, quam Deus videt coniunctam cum consensu, revera a parte rei cum eo necessario coniungitur ». Sic Mazzella, n. 582).

Omnes catholici admittunt gratiam in actu primo efficacem, seu infallibiliter cum effectu connexam secundum hanc triplicem infallibilitatem affectivam, cognoscitivam et obiectivam; ideoque reiiciunt gratiam efficacem mere ab eventu, seu gratiam versatilem. Nihil quidem in hac re definitum est ab

Ecclesia; sed tamen, ut dixi, omnes theologi catholici cuiuscumque scholae reiiciunt gratiam efficacem mere ab eventu. Non quidem desunt auctores, a quibus doctrina de gratia versatili, seu efficaci mere ab eventu, attribuitur Molinae et Lessio; sed quam immerito, inferius videbimus.

199. Probatur. 1 Cor. 4, 7 loquendo de operibus salutaribus dicitur: *Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Quae verba secundum communem interpretationem theologorum post S. Augustinum sic intelligenda sunt, ut in negotio salutis discretio unius ab alio sit per gratiam efficacem a Deo datam. Atqui id non valeret si gratia efficax prout a Deo data non ferret secum infallibiliter voluntatis consensum, quia discretio unius ab alio, potius quam per Deum, fieret per ipsam voluntatem. Ergo gratia efficax infallibiliter connexa est cum effectu; seu est efficax in actu primo.

Idipsum efficacius probatur ex Rom. 9. Praesuppono, in hoc capite sermonem esse de vocatione ad fidem, non vero de praedestinatione ante praevisa merita. Quod praesuppositum demonstrandum relinquitur Professoribus Sac. Scripturae. Nimirum: Quaerit S. Paulus cur Iudaeorum quidam acceperint gratiam fidei et religionem Christi amplexi sint, alii vero privati sint his gratiis. Rationem vero desumit ex sola gratuita voluntate Dei, secundum illa verba v. 15, 16: *Miserebor cuius miserebor: et misericordiam praestabo cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.*

Quibus suppositis, sic argui potest: Omnes Iudaei habuerunt gratiam sufficientem ad credendum; etenim omnibus praedicatum est evangelium Christi, cui gratiae externae praedicationis Deus sine dubio annexuit quoque gratias internas ad credendum sufficientes. Attamen de facto non omnes crediderunt, et christiani facti sunt, sed tantum aliqui; cuius rei ratio repetenda dicitur ab Apostolo unice ex voluntate ac misericordia Dei. Unde ratio cur quidam eorum habuerint gratiam efficacem ad credendum, non est in eorum voluntate, sed in misericordia Dei. Atqui hoc idem est atque affirmare gratiam illam praeparatam fuisse a Deo ut efficacem, seu ut

infallibiliter cum effectu coniunctam, et quidem antecedenter ad eorum consensum. Ergo gratia illa fuit efficax antecedenter ad Iudaeorum consensum, seu fuit efficax in actu primo. Et minor facile ostenditur, quia si illa gratia non fuisset a Deo illis data ut efficax, seu ut infallibiliter cum effectu coniuncta ante consensum voluntatis, tunc non esset solius Dei miserentis quod quidam eorum prae aliis crediderint, sed hoc dependisset *etiam* ab homine volente et currente, quod tamen Paulus negat.

200. Si autem quaeratur quomodo demonstretur ex his testimoniis infallibilis connexio gratiae efficacis cum actu salutari secundum triplicem infallibilitatem affectivam, cognoscitivam et obiectivam, respondeo ex illis locis proprie loquendo demonstrari infallibilitatem affectivam, ex qua reliquae consequuntur. Nam testimonia allata id probant, quod Deus dat gratiam efficacem cum intentioue efficàciae; seu aliis verbis: dat gratiam efficacem, *ut volitam*, quia *vult* nempe misereri quorumdam prae aliis; quod idem est ac dare gratiam ex affectu ad hos potius quam ad alios; id autem est quod dicimus infallibilitatem affectivam. Exinde autem sequitur infallibilitas cognoscitiva; si enim Deus vult dare aliquam gratiam ut efficacem, debet prius cognoscere quaenam sit efficax, quaenam vero inefficax; unde infallibilitas affectiva praesupponit cognoscitivam. Rursus infallibilitas cognoscitiva secum fert obiectivam; neque enim fieri potest ut Deus videat aliquam gratiam fore efficacem, quae obiective et a parte rei efficax non sit.

201. Probatur 2 ex Patribus; inter quos Augustinus dum quaerit et investigat cur alii detur gratia efficax ad fidem et alia opera salutaria, cur vero alii non detur, recurrit ad inscrutabilia iudicia Dei. Praesupponit igitur a Deo praeparatas esse quibusdam potius quam aliis gratias efficaces ut efficaces. Vult ergo Deus illas gratias ut efficaces; unde exurgit infallibilitas affectiva, quae supponit cognoscitivam et obiectivam ex supra indicatis. Praeterea Augustinus affirmat gratiae Dei resisti non posse, eam a nullo duro corde respui, et

similia multa; quibus omnibus significat S. Doctor gratiam efficacem, prout a Deo praeparatur et ordinatur, esse iam efficacem tunc cum praeparata est, seu esse efficacem in actu primo; ideoque, consequenter ad eius efficacitatem praevisam et ordinatam, ipsi resisti non posse, eam a nullo duro corde respui et ita porro. Quae omnia constant ex testimoniis quae ex Augustino attulimus in thesi praecedenti in solutione difficultatum.

202. Probatur ratione. Ad providentiam Dei spectat res in finem perducere; cumque finis eiusmodi est ad quem creaturae per seipsas pervenire non possint, oportet ut ad ipsum perducantur a Deo: quod accidit in casu nostro, ubi agitur de consequendo fine supernaturali, seu excedente vires naturae nostrae. Atqui Deus nequit creaturam rationalem in finem supernaturalem perducere nisi praehabeat in propria voluntate propositum seu intentionem eas in illum perducendi. Ergo operatur secundum hoc propositum praeconceptum; et consequenter dat gratiam conducentem in finem supernaturalem (gratiam ergo efficacem) secundum propositam intentionem praehabitam. Hoc autem est quod aliis verbis dicimus gratiam efficacem esse infallibiliter cum effectu nexam infallibilitate affectiva; quae secum fert infallibilitatem cognoscitivam et obiectivam. Cf. Mendive, de gratia, n. 228, 3; et de Deo Uno. n. 315.

Praecedens argumentum potest sic quoque proponi: Datur in Deo praedestinatio, quae secundum celebrem Augustini definitionem est: *praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* Secundum S. Thomam vero praedestinatio est ratio transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae in mente divina existens (1 p., q. 23, a. 1). Est autem praedestinatio Dei certa et infallibilis; ut ii certo salventur, iique soli, quos Deus ab aeterno praedestinavit. Atqui praedestinatio certa et infallibilis secum fert gratiam efficacem esse talem in actu primo, seu infallibiliter cum effectu connexam antecedenter ad flexum liberum voluntatis. Ergo admissa certitudine et infallibilitate

praedestinationis, oportet quoque admittere seriem gratiarum efficacium in actu primo usque ad ultimam.

Certe non sequitur exinde necessaria consecutione singulas gratias efficaces esse tales in actu primo; quia multis eorum, qui iam reprobi sunt, datae sunt multae gratiae efficaces; sed saltem sequitur, totam seriem gratiarum efficacium quoad electos esse a Deo praeparatam secundum propositum, ideoque eas efficaces esse in actu primo. Quo posito aliud oritur consectarium, Deum scilicet non quidem secundum propositum pro reprobis praeparasse gratias non efficaces, sed tamen praescivisse certo plurimas pro ipsis fore inefficaces, etsi quaedam essent futurae efficaces, qua data praescientia, habemus iam gratiam efficacem in actu primo.

203. Corollarium. Ex praecedentibus sequitur gratias in actu primo efficaces admitti ab illis omnibus qui admittunt in Deo decretum praedestinationis; et quidem decretum certum et infallibile, et prorsus gratuitum, si agatur de praedestinatione adaequata et radicali. Atqui Molina admisit praedestinationem, admisit praeterea eam esse prorsus gratuitam, seu ante praevisa quaecumque merita, si sermo sit de praedestinatione radicali. Ergo falso a nonnullis traducitur quasi defensor gratiae versatilis, seu gratiae efficacis mere ab eventu.

Et minor argumenti facile probatur ex ipso Molina in Conc. q. 23, a. 4 et 5, disp. 1, membro 11, sexta conclusio. Alia testimonia optima ad hanc rem ex Molina colligit P. Pesch. tom. 5, n. 287.

Videatur quoque Mazzella, n. 583; ubi habetur responsio Molinae contra adversarios ipsum accusantes, quod praedefinitionem actuum salutarium non admiserit; quam accusationem a se repellit ut falsam, idque optime probat multis argumentis, quae videri possunt ibidem apud Mazzella. Et videatur ipse Molina in Concordia, Parisiis, 1876, pag. 523 et 587.

Quod vero de Molina, idem quoque de Lessio dicendum est; cuius verba vide apud Mendive, de Deo Uno, n. 314, in nota. Et vide ipsum Lessium in opusculo de praedestinatione et reprobatione Angelorum et hominum, n. 2, 3, 4.

Hinc ergo, quod nonnulli dicunt Bellarminum quidem et

Suarez admississe gratiam efficacem in actu primo, non vero Molinam et Lessium, et in hoc differre doctrinam Bellarmini et Suarez a doctrinis Lessii et Molinae, prorsus est reiiciendum ut falsum. Neque enim differentia inter doctrinam propositam a dictis auctoribus quaerenda est in hac re, sed in diverso modo quo explicant praedestinationem et reprobationem, ut inferius suo loco indicabitur.

204. Secunda pars. Efficacia gratiae in actu primo non est repetenda ex physica praedeterminatione.

Primo autem exponenda est thomistarum sententia, de qua re consuli potest Palmieri, pag. 439 sq.; ubi ipsis eorum verbis optime rem totam exponit. Videatur quoque Billuart, de gratia, dissert. 5, a. 2 et 6.

Nos autem quae necessaria videbuntur ad expositionem systematis breviter proponemus. Itaque

a) Cum efficacia gratiae praesupponat cognitionem certam et infallibilem futurorum liberorum et futuribilium, primo statuendum est quomodo Deus videat futura libera et futuribilia. Ea autem dicunt thomistae videri a Deo in suis decretis praedeterminantibus; et quidem ita ut futura libera videat in decretis absolutis, futuribilia vero in decretis subiective absolutis et obiective conditionatis. *Decretum absolutum* potest sub hac forma concipi: *Volo et decerno ut in tali temporis differentia Petrus ponat actum salutarem et liberum A.* Decretum vero *subiective absolutum et obiective conditionatum* hanc habet tendentiam: *Volo ut Petrus ponat actum A, si versaretur in his aut illis adiunctis.*

Quod decretum ex parte subiecti est absolutum, quia est actus aliquis in Deo existens; in Deo autem non potest existere voluntas ex parte subiecti conditionata, quae esset quaedam velleitas, qua nihil decernitur actu, sed relinquitur in posterum decernendum. Attamen idem decretum est conditionatum ex parte obiecti, et quidem tali conditione, quae numquam purificabitur. Tale est decretum quo Deus videt illud futuribile de quo Mt. 11, 21: *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida; quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.*

Habemus hic exemplum rei quae numquam accidit aut accidet, sed accidisset si posita fuisset illa conditio, si scilicet apud Tyrios et Sidonios factae essent virtutes seu miracula quae locum habuerunt apud Corozaitas et Bethsaitas. Hoc igitur futuribile dicunt thomistae a Deo cognosci in decreto subiective absoluto (volo ut Tyrii et Sidonii convertantur), sed obiective conditionato (si apud eos talia miracula fierent me decernente, qualia facta sunt in Corozain et Bethsaida).

b) Si autem quaeratur quomodo haec decreta sint Deo ratio videndi infallibiliter futura libera et futuribilia, ratio iam indicata est; quia nimirum decreta illa includunt praedeterminationem physicam; quae, secundum thomistas et est a solo Deo, et insuper voluntatem ad unum determinat. Quare datis illis decretis, facile patet in eis infallibiliter videri futura libera et futuribilia.

c) Exinde patet cur thomistae dicant gratiam efficacem talem esse ab intrinseco. « Thomistae, inquit Billuart, de gratia. d. 5, a. 6, repetunt efficaciam gratiae ex intrinsecis, sive ex omnipotentissima Dei voluntate et supremo dominio quod habet super voluntatem hominum, sicut et cetera creata; ita ut inter gratiam et effectum sit connexio infallibilis, non solum infallibilitate praescientiae, ut volunt congruistae, sed causalitatis; neque infallibilitas operationis fundetur in praescientia nostri consensus, sed e contra praescientia nostri consensus fundetur in infallibilitate divinae causalitatis ». Unde gratia efficax est talis natura sua, seu ab intrinseco; eo quod nexu causalitatis connexa sit cum effectu; causalitatis, inquam, internae; quippe quae fundatur in omnipotentissima Dei voluntate et supremo dominio quod habet super voluntatem hominum. Hinc etiam dicitur praedeterminatio *physica;* quia natura sua (*physei*) infert actum.

d) Utrum praedeterminatio physica pertineat ad actum primum, an ad secundum, non convenit inter thomistas. Secundum Billuart non pertinet ad actum primum, sed a secundum. En eius verba (de act. hum. d. 2, a. 1, paragr. 4 ad finem): « Praemotio supponit utrinque potentiam completam, *et se tenet dumtaxat ex parte actus secundi* ». Sed Goudin ait eam pertinere ad actum primum. Sic in Phil. IV part. disp. 2,

q. 3, a. 2: « Praemotio physica, inquit, est influxus causae primae receptus, non quidem immediate in effectibus, sed in causis secundis, quo Deus ipsis actualem efficacitatem inspirat... Sed quia motio et applicatio virtutis activae ad agendum est *prius natura*, *quam ipsa actio*, sicut omnis via est prior suo termino, et omnis causa suo effectu, ideo motio illa dicitur motio, seu praemotio ». Et paulo ante (ib. in art. 1) ait: « Hunc influxum... thomistae praemotionem physicam vocant... *Motionem* quidem, quia, eo veluti impulsu cuncta ad agendum praemoventur. *Praeviam* vero, quia omnem creati agentis actionem *natura et causalitate praecedit*. *Physicam* demum, ut eam quatenus agentia libera afficit, a motione morali distinguant... Solet etiam dici *praedeterminatio physica*, quod ad agendum determinet et applicet ». Et reiecta distinctione praemotionis a praedeterminatione, ad finem ita concludit: « Itaque haec motio etiam determinatio, imo *praedeterminatio* iure dici potest ». Etiam Lemos (apud Palmieri, pag. 440 in fine) ait praedeterminationem spectare ad actum primum. « Physica, inquit, est proinde praedeterminatio, qua Deus hominis praedeterminat *in actu primo*, ut ipsa voluntas cum omni sua libertate se infallibiliter et libere determinet in actu secundo ».

Sunt etiam inter thomistas qui dicant praedeterminationem non spectare neque ad actum primum, neque ad secundum, sed esse medium quoddam, videlicet, ultimum complementum actus primi (apud Palmieri, ibidem). Sed si secundum principia thomistarum loquamur, omnino dicendum est eam spectare ad actum primum. Quia « id quod est necessarium ad agendum, et est necessarium ut causa, quodque proinde prius est quam actio prioritate naturae et causalitatis, spectat ad constitutionem actus primi, etsi cum actio fit, sit simul cum illa ». Sic Palmieri, pag. 443.

e) Efficacia praedeterminationis physicae tanta est ut « quantumlibet Petrus libere operetur dum disponitur ad gratiam, implicat tamen contradictionem quod simul stante eodem auxilio efficaci non consentiat Deo vocanti et praeparanti ». Sic Bañez apud Palmieri, pag. 243. Et idem Bañez ibidem: « Haec copulativa est impossibilis: Deus tali auxilio excitat et movet arbitrium hominis, et liberum arbitrium hominis non

consentit Deo sic excitanti atque vocanti; hoc enim contradictionem implicat ». Similiter Alvarez (ibidem): « Repugnat, inquit, ad invicem auxilium efficax ad consentiendum et actualis dissensus ».

f) Quoad gratiam sufficientem haec docent thomistae: « Gratia sufficiens in sensu thomistico intellecta non complectitur in se omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum, sed requiritur alia gratia, quae est per se ab intrinseco efficax, quaeque complectitur, omnia, quae sunt necessaria ad actu agendum ». Sic Serry apud Palmieri, pag. 442. Ibidem Graveson: « Nullus quidem unquam thomista infitias ivit voluntatem creatam instructam gratia sufficienti thomistice intellecta, habere in eo sensu veram completam proximam et expeditam potentiam; ita ut tamen praeter gratiam sufficientem alia ex parte Dei indigeat ad actu agendum gratia, seu gratia per se efficaci ». Et iterum Serry (ibidem): « Thomistae, inquit, Alvaresio posteriores, qui potentiam, gratia mere sufficiente datam, plenam vocitant, expeditam, completam ac etiam proximam, minus profecto cum antiquioribus conveniunt ». Et Goudin (pag. 448): « Talis est gratia sufficiens thomistarum, ex qua non modo actus prodire possit, sed etiam reapse prodeat, quoties voluntas creata ipsi non deest; *licet fatear ad gratiam efficacem pertinere ut voluntas gratiae sufficienti non desit* ».

Hinc ergo gratia sufficiens et efficax essentialiter inter se differunt. Audiatur Graveson (ib. pag. 447): « Gratia thomistice sufficiens distinguitur a gratia thomistice efficaci, ut numquam et in nullo casu gratia thomistice sufficiens evadere possit gratia efficax thomistice ».

g) Necessitatem praedeterminationis repetunt thomistae ex eo quod Deus sit prima causa. « Numquam contingit quod haec potentia, quam confert gratia sufficiens, agat et obtineat suum principalem et ultimum effectum, nisi ope gratiae efficacis; alioquin Deus desineret esse causa prima et immediata actionis; et creatura, quae, non obstante potentia et elevatione collata per gratiam sufficientem, est semper indifferens, sibi ipsi daret determinationem quam non habet, fieretque

prima causa suae salutis ». Sic Billuart, apud Mazzella, n. 609 ; et vide alia apud Palmieri, pag. 441.

Consequenter videretur dicendum eadem certitudine secundum thomistas requiri physicam praedeterminationem ad actus naturales quam supernaturalem. Attamen dicunt ipsi : « Generalem praedeterminationem admittunt dumtaxat thomistae ut probabilem secundum rationem naturalem et non necessario cum fide catholica connexam. Gratiam vero per se efficacem tenent ut conclusionem theologice ab Augustino et Aquinate certissime traditam, et post articulos fidei omni exceptione maiorem, in proxima et veluti ultima dispositione definibilem. Unde etiamsi nulla ad actus mere naturales et morales physica praedeterminatio admitteretur, eam tamen in ordine supernaturali ad recte christianeque vivendum admittendam contendimus ». Contenson apud Palmieri, pag. 441. Similiter Billuart (de Deo, d. 8, a. 5 in fine) : « Hae ergo duae quaestiones, inquit, an gratia per se efficax in ordine salutis debeat explicari per praedeterminationem physicam, an haec praedeterminatio debeat extendi ad actus naturales et ad materiale peccati, sunt mere philosophicae et incidentes ad dogma capitale gratiae per se efficacis. Nos equidem utramque defendimus tamquam probabiliorem secundum principia rationis ; at gratiam per se efficacem ex omnipotentissima Dei voluntate independenter a consensu creaturae et scientia media, propugnamus tamquam dogma theologicum cum principiis fidei connexum, et proxime definibile, et ita nobiscum omnes fere scholae, excepta moliniana.

h) Si quaeratur quomodo praedeterminatio physica cohaereat cum libertate, respondent thomistae voluntatem a Deo praedeterminari non solum ad substantiam actus, sed etiam ad modum eius, ut scilicet libere ponatur, perinde ac si ipsa voluntas seipsam determinaret. Cr. Billuart apud Mazzella, a. 512.

Si autem urgeatur id impossibile videri, cum praedeterminatio sit quid voluntatis determinationi praevium, et a solo Deo dependens, respondent praedeterminatione ideo non auferri libertatem, quia est instrumentum omnipotentiae divinae. Cf. Alvarez de auxiliis, disp. 22, n. 4 simul cum n. 39.

Si vero ulterius urgeatur id aequivalere necessitati, neque haberi alium modum efficaciorem, quo possit Deus voluntati necessitatem inferre, respondent sub praedeterminatione physica adhuc manere indifferentiam iudicii, qua data, libertatem auferri non posse. Alvarez, ib. n. 39 et 43. Similiter Billuart, de act. humanis, dissert. 2, a. 5: « Implicat, inquit, voluntatem, stante iudicio indifferenti, necessitari ».

Tandem recurrunt ad sensum compositum et divisum; et tandem aliquando respondent mysterium esse (Billuart, apud Mazzella, n. 614). Cui respondemus adesse quidem mysterium in concilianda libertate hominis cum praescientia et praedestinatione divina, sed non in concilianda praedeterminatione physica cum libertate. Supponit, aut supponere videtur, Billuart tam certam esse existentiam physicae praedeterminationis, quam certa est existentia liberi arbitrii; quare conciliationem inter haec duo, si non demonstratur et recte ostenditur, credendam esse. Quod minime admittendum est, neque enim concedimus praedeterminationem admitti oportere. Vide quae recte ait Mazzella de hac re in n. 614, 615.

Et iam accedamus ad probandam thesim, refutandumque systema thomistarum nuper expositum.

205. Argumentum primum. Dogma fidei est humanam voluntatem esse liberam. Atqui systema quod explicat efficacitatem gratiae per praedeterminationem physicam videtur tollere libertatem. Ergo non est admittendum.

Minor. Quidquid inducit determinationem ad unum, et quidem *determinationem antecedentem*, *intrinsecam et inimpedibilem*, libertatem destruit. Atqui hoc accidit cum physica praedeterminatione. Ergo ea destruitur libertas. Maior videtur clara; sicut enim libertas consistit in indifferentia ad plura, sic necessitas inducitur per determinationem ad unum, maxime si est determinatio inimpedibilis. Ad minorem vero probandam sufficiat haec afferre ex Alvarez (de auxiliis, d. 19, n. 6): « Hoc ens incompletum praevium actioni causae secundae, producitur in illa effective a solo Deo, et nullo modo dependet efficienter ex influxu ipsius causae secundae ». Unde sequitur illud ens, in quo consistit praedeterminatio, esse

quid *antecedens*, nam est praevium actioni; esse *inimpedibile*, quia producitur a solo Deo, et nullo modo a causa secunda; esse *quid determinans intrinsece ad unum*, quia ex natura sua coniungitur cum effectu; eaque data, contradictorium est actionem non poni; unde appellatur praedeterminatio physica; et gratia includens praedeterminationem, dicitur efficax ab intrinseco. Recole dicta n. 204 in *c*) et *d*). Et vide Mazzella, n. 620.

Dicunt contra argumentum. Argumentum nititur in eo quod praedeterminatio ad actum primum spectet. Atqui hoc negant thomistae. « Calumnia in hoc sistit, ait Graveson apud Pesch. n. 275, quod affirment praemotionem physicam iuxta thomistarum mentem tenere se ex parte actus primi, et conferre homini potentiam bene agendi...; cum satis superque constet praemotionem non se tenere ex parte actus primi, seu non conferre potentiam bene agendi ». Ergo argumentum non valet.

Resp. 1) nego maiorem; quia etsi dicatur praedeterminatio spectare ad actum secundum, adhuc manet integra vis argumenti; quia praedeterminatio est a solo Deo, et nullo modo ab influxu causae secundae; sine illa actus poni non potest; cum illa vero non potest non poni. Quibus admissis, non apparet quomodo adhuc sub praedeterminatione maneat libertas.

Nec dicas idem posse dici de concursu simultaneo.

Respondeo enim concursum simultaneum, a nobis positum, esse indifferentem, non vero determinantem ad unum. Fatemur utique libertati non minus nocere concursum *praedeterminantem* quam *condeterminantem*; quorum tamen neuter a nobis statuitur, sed indifferens ad utrumque, et per voluntatem determinandum.

Resp. 2) transmitto mai.; sed dist. min.: id negant thomistae omnes, nego; quidam, subd.: iure negant, iterum nego; sine fundamento, conc. Superius vidimus quomodo quidam ex thomistis clare affirment praedeterminationem physicam pertinere ad actum primum. Sunt tamen alii negantes, sed immerito, uti dictum est; etenim, fatentibus omnibus thomistis, praedeterminatio est quid praevium actioni, est principium

actionis, est quid inhaerens ipsi potentiae velut principium et causa actus. Sed quod est eiusmodi, etsi ad solvendas utcumque difficultates dicatur pertinere ac actum secundum, reipsa pertinet ad actum primum. Ergo. Neque enim aliter intelligitur quid sibi velit hoc nomen : *praedeterminatio.*

Dicunt secundo. Praedeterminatio movet facultatem voluntatis non solum ad substantiam actus, sed etiam ad modum eius, ut libere fiat. Ergo non tollit libertatem.

Respondeo id affirmari quidem, sed non apparere quomodo id cohaereat cum illis notis quae praedeterminationi tribuuntur. Etenim priusquam ipsa voluntas se determinet, iam per praedeterminationem insuperabili virtute ad unum determinata est; ideoque ante voluntatis determinationem tollitur ab ipsa voluntate indifferentia ad utrumque. Atqui libertas reponitur in hac indifferentia ad utrumlibet. Ergo reapse libertas voluntatis evanescit per physicam praedeterminationem. Ait quidem Lemos (ubi supra, n. 260, *d*): « Deus hominis voluntatem praedeterminat in actu primo, ut ipsa voluntas cum omni sua libertate se infallibiliter et libere determinet in actu secundo ». In quibus verbis videtur dari contradictio; si enim voluntas iam in actu primo est a Deo praedeterminata, quid determinationis praestandum relinqui potest ipsi voluntati?

Et haec responsio egregie confirmatur ex his S. Thomae verbis: « Aliquis actus est ab aliquo duplicitur. Uno modo tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum; et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura : sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, *non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate* ». In 2, d. 39, q. 1, a. 1.

Et in 2, d. 25; q. 1, a. 1, ad 3, sic loquitur S. Doctor: « Dicendum quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius conditionem: unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen *determinatio*

actionis et finis *in potestate liberi arbitrii constituitur* ». Ubi notandum est S. Thomam non inferre, ex eodem principio, quod statuitur a thomistis, quod ipsi inferunt, sed prorsus oppositum. Principium est hoc: Deus movet singulas creaturas secundum naturam uniuscuiusque. Unde infert S. Thomas: Cum voluntas hominis sit libera, sic Deus eam movet ut non determinet actionem, sed determinatio actionis constituitur in potestate liberi arbitrii. Unde sequitur quod, si Deus determinaret aut praedeterminaret voluntatem, eam moveret contra naturam eius. Quod ipsum nos contendimus in hac controversia contra thomistas.

Dicunt tertio. Praedeterminatio operatur velut instrumentum Dei; ergo non aufert libertatem, etsi eam auferret si operaretur velut instrumentum creaturae. Sic Alvarez, ubi supra, n. 204 *h*). Praeterea, praedeterminatio non tollit indifferentiam iudici, qua stante, impossibile est libertatem auferri. Quomodo autem hoc contingat, dicunt mysterium esse.

Respondeo ad 1) omnipotentiam Dei non se extendere ad contradictoria. Quare si adversarii concedunt praedeterminationem, prout se tenet ex parte alicuius causae voluntati exstrinsecae, impedire libertatem, eam fatentur talem esse quae ex natura sua cohaerere nequeat cum libertate. Ergo etiam ut a Deo veniens erit libertati inimica.

Resp. ad 2): « Indifferentia utique iudicii radix est libertatis; quia ex ea consequitur indifferentia voluntatis in hoc sita, quod penes ipsam sit dominium sui actus, ipsa nempe determinet actum: unde formaliter libertas in hac voluntatis indifferentia consistit; sed haec alia est prorsus a sua radice, hoc est, indifferentia iudicii. Quocirca ea semper adesse dicitur quamdiu haec manet, non quia in sola indifferentia iudicii sita sit libertas, sed quia ex ea naturaliter ista consequitur. Sed si fiat hypothesis quae indifferentiam impediat, cuiusmodi est antecedens efficax ex se determinatio Dei ad actum, tunc negamus manere indifferentiam voluntatis; activam, inquam, quae est propria libertatis; et affirmamus contradictoria dici quatenus ponitur naturalis radix libertatis, et ponitur id quod ipsam essentialiter excludit. An quia manet

radix arboris, dices manere fructus postquam arborem excideris? ». Palmieri, pag. 491.

Similiter Bellarminus (de gratia et libero arbitrio, lib. 4, cap. 15): « Verum est, inquit, ibi esse liberum arbitrium, ubi est radix libertatis, id est, cognitio contingentiae mediorum; non quia non requiratur dominium actionum, sed quia Deus nemini dedit illam cognitionem contingentiae mediorum, cui etiam non dederit dominium actionum. Frustra enim dedisset illam cognitionem, nisi dedisset vim consultivam; et frustra dedisset vim consultivam, nisi dedisset dominium actionum et indeterminationem, in qua consistit vera libertas ». Vide etiam Mazzella, n. 88; et de San, de Deo, pag. 500 ad 505.

Resp. ad 3) mysterium a nobis non posse admitti, nisi in verbo Dei contineatur scripto aut tradito. Dicimus autem praedeterminationem physicam non solum non contineri in verbo Dei, sed e converso videri penitus adversam tum principiis fidei, tum etiam rectae rationi. Ceterum vide quomodo respondeant huic difficultati alii auctores, apud Mazzella, n. 614, 115; Palmieri, pag. 461.

206. Argumentum secundum. Ex trid. sess. 6, can. 4: « Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, A. S. ».

Antequam argumentum proponamus, haec praemittere iuvat:

a) Concilium loquitur de gratia efficaci; nam loquitur de illa gratia quae, simul cum consensu hominis, ratio est ponendi opus salutare; de illa cui homo consentit et cooperatur. Atque haec pertinent ad gratiam efficacem. Ergo de illa sermo est.

b) De hac autem gratia Tridentinum loquens, ait liberum arbitrium ipsi posse dissentire. Non ait concilium posse coniungi actualem consensum cum actuali dissensu, quod esset contradictorium; sed ait cum actuali consensu remanere potestatem ad dissentiendum. Unde sequitur quod ex Tridentino potentia ad dissentiendum gratiae efficaci adest in sensu

composito eiusdem gratiae efficacis. Quod, si adhuc opus est, confirmatur ex eodem Tridentino, sess. 6, cap. 5, ubi ait quod « tangente Deo cor hominis..., neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam (id est, gratiam) recipiens, quippe qui illam et abiicere potest... ». Illam ergo ipsam gratiam, quam homo recipit et cui de facto consensum praebuit, quaeque proinde est efficax, potest homo abiicere; ideoque potestas ad dissentiendum componitur cum ipsa gratia efficaci. Quibus positis, en argumentum:

Secundum doctrinam Tridentini homo sub ipso gratiae efficacis influxu retinet potestatem ad dissentiendum; seu, quod idem est, habet potentiam ad dissensum in sensu composito gratiae efficacis. Atqui in doctrina thomistica id videtur explicari non posse. Ergo non apparet quomodo illa doctrina cohaereat cum definitionibus tridentinis.

Maior constat ex dictis; et confirmatur hac animadversione: Ut homo possit dissentire gratiae, debet adesse gratia, ideoque potestas dissentiendi efficit sensum compositum cum praesentia gratiae. Haec autem potentia habetur relate ad illam gratiam cui consentitur, quae est gratia efficax. Ergo in sensu composito gratiae efficacis voluntas potest ipsi dissentire; et compositio fit inter gratiam efficacem et potestatem dissentiendi.

Minor. Dum adest praedeterminatio, metaphysice repugnat ut non consentiat voluntas. Sic Alvarez (de auxiliis, d. 19, n. 6): « Praedeterminatio, inquit..., ita certo et infallibiliter facit voluntatem consentire Deo excitanti et vocanti, ut etiam metaphysice loquendo sit impossibile in sensu composito voluntatem non consentire aut dissentire ». Aliunde, ut audivimus ab ipso Alvarez (supra, n. 205), praedeterminatio est a solo Deo, et nullo modo pendet efficienter ab influxu voluntatis. Atqui his duobus positis, fieri non potest ut in sensu composito praedeterminationis, seu gratiae efficacis thomisticae, voluntas retineat potestatem dissentiendi. Ergo in doctrina thomistica nequit explicari quomodo voluntas habeat potentiam dissentiendi in sensu composito gratiae efficacis. Cf. Mazzella, n. 626.

Dicunt contra argumentum. Thomistae affirmant et fir-

missime tenent in sensu composito gratiae efficacis adesse in voluntate potentiam ad dissentiendum. Atqui nihil aliud ex Tridentino eruitur. Ergo exinde male arguitur contra thomistas.

Respondeo dist. mai.: id affirmant quidem, sed tamen non apparet quomodo id cohaereat cum eorum principiis de praedeterminatione et gratia efficaci, conc.; secus, nego. Ut ex argumento patet, non dicimus a thomistis negari volutati potestatem dissentiendi in sensu composito praedeterminationis; sed contendimus, non apparere quomodo id iure possint asserere, si volunt tenere principia quae ipsimet tradunt de praedeterminatione physica.

Et sane, cum dicitur in sensu composito praedeterminationis dari potestas ad dissensum, sermo est de vera potestate, non de aliqua re quae potestas dicitur, sed revera non est potestas. Iamvero, affirmant utique thomistae in sensu composito praedeterminationis adesse potestatem dissentiendi; affirmant simul, posita praedeterminatione, quae nullo modo est in potestate voluntatis, metaphysice fieri non posse ut dissentiat. Quomodo ergo adesse dicitur vera potestas ad dissentiendum? Et res tota potest hoc exemplo illustrari: Ponamus hominem ligatum catenis. Dum est ita ligatus, ambulare non potest. Ponamus ulterius illum hominem non posse a se repellere illas catenas, easve solvere. Quis dicat illum hominem, dum est ligatus, retinere adhuc veram potentiam ad ambulandum? Si posset catenas solvere, tunc certissime diceretur quod dum est ligatus, seu in sensu composito ligaminis, retinet potentiam expeditam ad ambulandum; sed id nequit affirmari in hypothesi quod non possit a se catenas abiicere.

Nec dicas exemplum non esse ad rem. Respondeo enim esse prorsus ad rem; quia sicut homo ligatus, dum est ligatus, nequit ambulare, sic homo habens physicam praedeterminationem, nequit actum non ponere. Et sicut homo ille, de quo in exemplo, non potest catenas a se abiicere, sic etiam nullo modo est in potestate hominis habere praedeterminationem, aut eam non habere. Late de his Mazzella, n. 626.

Instant. Omnes debent admittere quod sedens in sensu composito sessionis non potest stare; potest autem in sensu

diviso. Ergo quae dicuntur de sensu composito et diviso admittenda sunt.

Resp. dist. ant.: sedens non potest componere simul actualem sessionem cum actuali statione, conc.; dum actu sedet non retinet veram potentiam ad standum, subd.: si ad sedendum inductus est per aliquid quod nullo modo est in sua potestate, quodque reiicere non valet, conc.; secus, nego. Iamvero, id videtur contingere cum physica praedeterminatione; quia, ea data, agendum est; eamque habere vel reiicere nullo modo possumus. Et ut sistamus in exemplo allato, fac illum qui sedet, ad sedendum determinari per vim quam non potest habere aut reiicere. Auderemus serio affirmare illum habere in sensu composito talis sessionis, veram et expeditam potestatem ad ambulandum? Cf. Pesch, n. 269 (tom. 2).

Nota bene. In congregationibus de auxiliis actores fuerunt pro causa PP. Dominicanorum Lemos et Alvarez; quorum loquendi ratio in hac quaestione valde notanda est. Dixerunt nempe illi theologi, liberum arbitrium posse dissentire gratiae efficaci, si velit; sed non posse resistere; quia, nempe, aiebant per vocem *dissentire* significari sensum divisum; per vocem vero *resistere* indicari sensum compositum. En eorum verba: « Non est idem, inquit Lemos, arbitrium motum posse dissentire Deo vocanti et posse resistere, quia prima propositio secundum veritatem catholicam tenenda est, cum faciat sensum divisum, altare neganda est, cum faciat sensum compositum ». Sic apud Schneemann, pag. 14 in nota. Alvarez autem quaerit (de auxiliis, d. 93): « Utrum liberum arbitrium creatum possit resistere auxilio efficaci, proprie loquendo de resistentia ». Cumque initio proponat sententiam quorumdam dicentium voluntatem posse resistere gratiae efficaci, idque ex Tridentino probantium, sic respondet. « Dicimus concilium Tridentinum, quod formalius de gratia et libero arbitrio locutum sit, numquam usum fuisse verbo illo *resistere*, sed verbo *dissentire* et *abiicere;* ut insinuaret, non esse idem formaliter resistere seu posse resistere auxilio efficaci, et posse dissentire seu abiicere gratiam vocationis; nisi verbum resistere in generali quadam significatione accipiatur, ut significet idem quod dissentire ».

Iamvero, in Vaticano haec leguntur: « Fides ipsa in se... do-

num Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui *resistere* posset, consentiendo et cooperando». Vide etiam 2 et 4 prop. Iansenii (Denz. 1093, 1095, 1791). Cum autem nequeat dici concilium Vaticanum non adhibuisse praedicta verba sensu formali (et idem dico de Pontifice damnante propositiones iansenii), nescimus quid his verbis dicti doctores responsuri fuissent.

207. Obiicit Billuart ex S. Thoma (apud Mazzella; n. 627): «S. Thomas de ver., q. 6, a. 4, ait: Dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera; et ideo omnes locutiones illae quae sensum compositum implicant sunt falsae simpliciter. Audis, dicitur communiter: ergo erat iam communis haec distinctio temporibus S. Thomae».

Respondetur, inquit ibidem Mazzella: «Iam dictum est distinctionem, de qua agitur, communem esse, sed duplicem esse eius acceptionem: communem unam, aliam thomisticam: utram ergo tradidit S. Thomas? Certe distinctionem sensus compositi et divisi non usurpat S. Thomas in sensu quem sequitur Billuart; dicit enim Angelicus Doctor) q. cit., a. 3: «Praedestinatus in peccato mortali potest mori; si accipiatur subiectum prout stat sub forma praedestinationis, sic est composita et falsa; si autem accipiatur prout consideratur sine illa forma, tunc est divisa et vera. Ergo deberet, iuxta Billuart posse dici: Physice ad unum praedeterminatus potest dissentire: si accipiatur subiectum prout stat sub forma physicae praedeterminationis, sic erit composita et falsa: si autem accipiatur prout consideratur sine tali forma, tunc erit divisa et vera. Atqui Billuart renuit fateri hunc sensum, quem Calvinisticum dicit.

2) «Immo D. Thomas adhibet distinctionem illa significatione communi a nobis tradita. Nam certitudinem praedestinationis (nullam facit mentionem praedeterminationis) desumit ex infallibiti Dei scientia, exclusa quacumque forma intrinseca subiecto (qualis est physica praedeterminatio). Re-

vera D. Thomas (loc. cit. ob. 5) ait: «In formis illis quae non possunt removeri a subiecto, non differt utrum aliquid attribuatur subiecto sub forma considerato vel sine forma; utroque enim modo haec est falsa: corvus niger potest esse albus; sed praedestinatio est talis forma, quae non potest a subiecto vel praedestinato removeri: ergo praedicta distinctio in proposito locum non habet». Respondet vero: «Dicendum quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subiecto, quod dicitur album et nigrum; et ideo non potest aliquid tribui subiecto nec secundum potentiam, nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu in subiecto manet: sed praedestinatio non est forma existens in praedestinato, sed in praedestinante, sicut et scitum denominatur a scientia, quae est in sciente. Et ideo quantumcumque immobiliter sit sub ordine scientiae, tamen potest aliquid ei attribui considerando suam naturam, etiamsi repugnet ordini praedestinationis».

208. Argumentum tertium. In doctrina thomistarum gratia sufficiens differt essentialiter ab efficaci, ita ut in nullo casu gratia thomistice sufficiens evadere possit gratia thomistice efficax (supra, n. 204–f). Atqui hoc non videtur cohaerere cum doctrina Scripturae, nec cum doctrina Tridentini. Ergo sententia thomistica nequit admitti.

Probatur minor. Quoad Scripturam. Dicitur Mt. 11, 21: *Vae tibi Corozain, vae tibi Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent.* Unde sic: Obiurgatio Domini supponitur esse iusta, eaque Dominus exprobrat habitantibus Corozain et Bethsaidae duritiam cordis sui. Atqui iustitia obiurgationis postulat ut iisdem omnino gratiis, quae habitantibus Corozain et Bethsaidae datae sunt, Tyrii et Sidonii consensuri fuissent. Ergo eaedem illae gratiae, quae pro Corozaitis et Bethsaitis fuerunt mere sufficientes, fuissent efficaces pro Tyriis et Sidoniis; ideoque gratia sufficiens et efficax non distinguuntur essentialiter secundum doctrinam Scripturae, sed gratia pro uno sufficiens, pro altero potest esse efficax. Et certe, Corozaitae et Bethsaitae non habuerunt

gratiam efficacem, seu physicam praedeterminationem; hanc vero habituri fuissent, si thomistas audiamus, Tyrii et Sidonii. Quibus positis, revera non apparet quomodo reprehensio Christi Domini potuerit esse iusta et sapiens.

Et eodem modo posset argui ex Isaiae 5, 8: *Quid est quod debui ultra facere vinae meae, et non feci ei?* Et ex Mt. 23, 37; *Ierusalem, Ierusalem, quoties volui...* Cf. Palmieri, pag. 444.

Quoad Tridentinum vero, sufficit in memoriam revocare quae diximus propositione 15 de identitate reali inter gratiam excitantem et adiuvantem.

Nec dicas contra argumentum, eamdem difficultatem solvendam esse ipsis quoque Molinistis, quippe in quorum sententia collatio gratiae efficacis prae sufficienti dependent a sola Dei voluntate.

Respondeo enim, differentiam inter utrumque systema esse maximam; etenim a solo Deo utique pendet conferre gratiam efficacem prae inefficaci, quatenus Deus pro sua liberrima voluntate dat quibusdam gratias praevisas efficaces, aliis vero confert gratias praevisas inefficaces; sed quod Deus ab aeternitate praeviderit talem gratiam pro tali homine fore inefficacem, hoc non pendet secundum molinistas a solo Deo, sed a libera cooperatione creaturae. Contra vero in doctrina thomistica; in qua, gratia praevisa est inefficax in decreto praedeterminante talem hominem ad materiale peccati; unde etiam videtur Deus peccati auctor, ut argumento sequenti ostendemus.

209. Argumentum quartum. Secundum doctrinam thomistarum, Deus praedeterminat hominem ad materiale peccati. Atqui hoc est facere Deus auctorem peccati. Ergo illa doctrina nequit admitti. Cf. ad hoc argumentum Palmieri, thes. 51.

Ad maiorem adverte a quibusdam thomistis hanc doctrinam de praedeterminatione ad materiale peccati, in dubium revocari (cf. n. 204 *g*); ab aliis negari saltem tantam necessitatem praedeterminationis ad materiale peccati et generatim ad actus naturales, quantam esse dicunt necessitatem eius ad actus salutares. Sed tunc, quomodo salvatur logica in com-

plexu totius systematis? Si enim praedeterminatio requiritur ad actus bonos et salutares *quia Deus est prima causa*, idem argumentum valet pro quolibet ordine, et pro quolibet actu. Hinc ergo nequit relinqui doctrina de praedeterminationis necessitate ad materiale peccati, quin tota thomistarum doctrina de praedeterminationis necessitate in quocumque ordine pariter relinquatur.

Minor. Deus praedeterminans hominem ad materiale peccati, intendit actionem materialiter malam; neque enim homo potest, secundum thomistas, ponere actionem malam, nisi ad eam a Deo praedeterminetur quantum ad materiale peccati; imo, vera est secundum ipsorum principia haec propositio: ideo hic homo committit hanc actionem peccaminosam, quia a Deo praedeterminatus est ad materiale peccati. Atqui hoc satis est ut Deus dicatur auctor peccati; quia etiam ipsi homines non dicuntur peccare quia intendunt formalitatem peccati, quod in doctrina thomistarum, ponentium malitiam peccati in privatione, admitti non potest; sed homines peccant quia intendunt illam actionem malam, cui annexa est moralis deformitas. Atqui Deus reapse vult talem actionem malam, quandoquidem ad illam praedeterminat hominem. Ergo non apparet quomodo in hac doctrina Deus non sit auctor peccati.

Dices 1. Idem argumentum potest retorqueri in molinistas; quia etiam secundum eorum doctrinam tenendum est Deum concurrere ad actionem malam, non quidem formaliter ut malam, sed ad materiale peccati.

Respondeo disparitatem esse ingentem; quia secundum molinistas non datur concursus ex parte Dei praedeterminans ad actionem materialem peccati, sed datur concursus indifferens, quo voluntas potest ponere actionem tam bonam quam malam pro nutu suo. Unde sequitur quod, etsi in doctrina Molinae Deus concurrit ad materiali peccati, quia tamen determinatio ad malum non est ex divino concursu, sed ex ipsius voluntatis humanae determinatione, nullo modo potest dici Deus intendere materiale peccati, sed mere illud permittere. Unde Deus praebens creaturae concursum indifferentem, illum confert cum intentione bonae actionis ponendae, et hominem absterret a malo patrando, propositis debitis poenis, ipsumque

ad bonum hortando. Sed cum non velit libertati vim inferre, etsi praevideat voluntatem creatam inflectendam in malum, concursum non cohibet, et permittit malam actionem.

Unde in forma ad argumentum *sic responderi potest:* In doctrina molinistica Deus concurrit ad peccatum formaliter, seu ad formale peccati, nego; ad materiale, subd.: hoc materiale intendens, nego prorsus; illud mere permittens, conc.

Dices 2. Eatenus Deus in doctrina thomistica praedeterminat hominem ad materiale peccati, quatenus prius natura praevidet malam hominis dispositionem se determinantis ad formale peccati. Ergo etiam in doctrina thomistica optime explicatur cur non sit Deus peccati auctor.

Respondeo antecedens esse omnino negandum in thomistarum principiis. Ubinam enim videt Deus, secundum thomistas, actionem libere futuram creaturae? Nimirum, in decretis praedeterminantibus. Ergo nisi praecesserit ex parte Dei decretum praedeterminans voluntatem creatam ad materiale peccati, fieri non potest ut Deus videat futuram malam dispositionem creaturae; et qui ex una parte affirmat futura libera videri a Deo in decretis praedeterminantibus, non potest logice affirmare ex alia parte malam hominis dispositionem videri a Deo ante decreta praedeterminantia.

Hinc igitur capere non valemus quomodo sibi cohaereat Gonet, dum in tract. de Deo; disp. 8, n. 254 sic loquitur: « Nisi homo vel Angelus prius natura se determinet ad formale peccati, vel ad materiale formaliter sumptum, non praedeterminaretur a Deo ad materiale materialiter sumptum, seu ad entitatem physicam quae malitiae morali substernitur. Quod diximus de praedeterminatione temporali, applicari debet aeternae praedefinitioni seu decreto praedeterminanti a quo profluit... Unde sicut diximus quod ideo Deus praedeterminat voluntatem creatam ad materiale peccati, quia illa prius natura se determinat ad formale, vel ad materiale fundamentaliter sumptum; ita etiam, iuxta hanc solutionem et doctrinam dicendum est, Deum entitatem et actualitatem in materiali peccati imbibitam idcirco ab aeterno praedefinire, quia praevidit voluntatem creatam seipsam ad formale, vel ad materiale fundamentaliter sumptum, ex propria malitia et defectibilitate

determinaturam. Si autem quaereas, in quo medio talis praescientia fundetur?... Dici potest (et haec responsio videtur verior, et principiis thomistarum conformior) talem praescientiam non fundari in alio medio, quam in ipsamet praedefinitione seu decreto positivo praedeterminandi voluntatem creatam ad materiale peccati materialiter sumptum.... Ex dictis intelliges, quod licet decretum quo Deus statuit ab aeterno ad actus malos et peccaminosos hominum et Angelorum concurrere, in aliquo sensu praedefinitio et praedeterminatio appellari possit, potest tamen postdefinitio et postdeterminatio nuncupari ». De qua doctrina ait Card. Franzelin, de Deo Uno, thes. 43: « Haec si contradictoria non sunt, evidentiam ipsam fallere fatendum est ». Vide etiam Mazzella, n. 550, 551.

Dices 3. Secundum S. Thomam (3 contr. gent. cap. 152 et alii saepe) « sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva, cum tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet »; sic etiam « defectus peccati est ex voluntate hominis, non ex Deo qui est primum agens, a quo tamen est quidquid ad perfectionem pertinet in actu peccati ». Ergo...

Respondetur haec omnia a nobis libentissime admitti, nec tamen inde apparere quomodo vera sint, aut quomodo secundum doctrinam S. Thomae sint, quae thomistae docent de praedeterminatione ad materiale peccati. Et certe, S. Thomas comparat virtutem animae motioni divinae, et defectum tibiae claudicantis voluntati humanae peccanti. Nunc autem quaero, cur claudicatio non tribuitur virtuti animae, sed potius tibiae ipsi claudicanti? Non alia de causa nisi quod virtus animae de se indifferens est ad motum rectum vel curvum; imo potius se habet ad motum rectum quam ad claudicationem; defectus autem qui est in tibia, deflectit virtutem animae ad motum claudicationis. Supponamus autem virtutem, quae ab anima procedit, non esse de se indifferentem, sed essentialiter et ab intrinseco determinatam ad unum, nempe ad claudicationem, saltem materialiter sumptam. Data hypothesi, claudicatio potius tribueretur virtuti animae, quam tibiae claudicanti; imo, videretur tribuenda soli virtuti animae. Idem ergo proportionaliter dicendum esset in re nostra, si enim motio

divina non est de se indifferens, sed per se et ab intrinseco determinata ad materiale peccati, defectus peccati tribuendus esset motioni divinae potius quam voluntati creatae.

Dices tandem. Voluntas creata, quia facta ex nihilo, est per seipsam defectibilis. Ergo defectus tribuendus est ipsi voluntati creatae, non vero ulla ratione motioni divinae.

Respondeo ex eo quod voluntas creata sit defectibilis et facta ex nihilo, explicari quidem cur possit deficere et peccare, sed non cur actu peccet. Nimirum, quia voluntas creata est facta ex nihilo, defectibilis est, et, ut ita dicam, *peccabilis;* est ergo *determinabilis* ad malum, non tamen ad malum actu determinata. Unde etiam defectibilitas non imputatur voluntati ad culpam, sicut imputatur ipse actualis defectus moralis, sive peccatum. Si ergo ad hoc ut voluntas ex defectibili evadat actu deficiens indiget physica praedeterminatione ad materiale peccati, mala dispositio moralis imputabitur potius Deo praedeterminanti ad materiale peccati, quam voluntati per Deum praedeterminatae.

210. Argumentum quintum. Secundum doctrinam catholicam admittenda est gratia vere et proprie sufficiens, quae confert completam et expeditam potestatem ad agendum, ita ut defectus operis salutaris debeatur resistentiae humanae voluntatis. Atqui in systemate thomistico haec non videntur explicari posse. Ergo istud systema nequit admitti.

Prob. minor. « Nulla causa, ait Bañez, *potest* operari, nisi sit efficaciter determinata a prima ». Cf. supra n. 204 *f*) et *g*); et praeter haec verba Bañez, nota etiam verba prolata a Serry; qui prorsus fatetur per gratiam sufficientem thomisticam, prout a prioribus thomistis intellecta et explicata est, non tribui homini plenam et expeditam, completam et proximam potestatem ad operandum.

Dices contra argumentum. Thomistae admittunt per gratiam sufficientem dari veram potestatem ad ponendum actum salutarem, ita ut defectus actus boni unice proveniat ex resistentia humanae voluntatis, et non ex defectu gratiae. Ergo argumentum allatum non valet, et fundatur in falso supposito. Antecedens probatur testimoniis non paucis ex Lemos et Al-

varez, quae adducit Billuart, de gratia, d. 5, a. 4 in resp. ad obi. 1. Idipsum probat testimonio S. Thomae, ibidem adducto.

Resp. dist. ant.: admittunt id thomistae, idque recte explicari potest in eorum principiis, nego; secus, conc. Cum praedeterminatio physica sit quid praevium actioni, dicenda est pertinere ad actum primum (cf. 204 d). Iamvero, quidquid pertinet ad actum primum, requiritur ad ipsum posse, seu ad potestatem agendi. Unde sine physica praedeterminatione, quae propria est gratiae efficacis, non adest in homine vera et expedita potestas ad operandum. Quapropter, etsi thomistae asserant praedeterminationem non requiri ad posse, sed ad operari, consequenter ad sua ipsorum principia debent dicere eam pertinere ad posse; cumque ulterius in gratia sufficiente non includatur physica praedeterminatio, sequitur gratiam thomistice sufficientem, non esse vere et proprie sufficientem. Praeterea, quamtumvis praedetermiuatio dicatur pertinere ad actum ipsum, et non ad posse, necessaria est omnino ad actum ponendum ut causa determinans actum. Ergo ea deficiente, nequit iure affirmari existentia verae et expeditae potestatis ad operandum; deest enim id quod necessarium est veluti *causa determinans actum.*

Dicunt seeundo. Deus quantum est ex se, paratus est omnibus qui habent gratiam sufficientem dare efficacem, nec eam ulli denegat, nisi propter culpam, quae saltem ordine et natura praecedit subtractionem gratiae efficacis. Et haec est constans doctrina S. Thomae et rigidiorum thomistarum. Sic ad verbum Billuart, de gratia, dissert. 5, a. 4 in resp. ad inst.

Respondetur his non solvi difficultatem propositam, sed eam manere prorsus intactam; nam primo, ut homo gratiae sufficienti non desit, eique consentiant, requiritur gratia efficax (sic ipse Billuart, loc. cit.); secundo, ut resistat illi gratiae et peccet, non quidem indiget gratia efficaci, sed utique indiget praedeterminatione physica ad materiale paccati. Placet ea describere, quae in hac rem ait van der Meersch, n. 315: « Neque dicant, inquit, thomistae: Deus tribuens auxilium suf-

ficiens, *offert* in eo auxilium efficax, sed quia homo resistit sufficienti, ideo privatur efficaci quod offerebatur. Respondemus hoc assertum in systemate thomistico involvere contradictionem; etenim *resistere* hominem gratiae, est hominem *eligere* non consentire; sed ad hanc electionem, sicut ad quamlibet electionem, praerequiritur, secundum thomistas, praedeterminatio physica: ergo in hoc systemate Deus dicitur offerre auxilium efficax ad consensum, et simul physice praedeterminare ad dissensnm, seu ponere id quocum consensus est omnino impossibilis.

« Quae contradictio evidentius adhuc forsitan apparet, si consideretur thomistarum doctrina de cognitione Dei. Sane secundum eorum theoriam, Deus non cognoscit actus liberos creaturae rationalis, nisi in decreto quo statuit dare praedeterminationem physicam ad hunc vel illum actum; ergo Deus non cognoscit consensum vel dissensum hominis excitati per gratiam suffcientem, nisi in decreto libero voluntatis, quo statuit dare vel praedeterminationem ad consensum, vel praedeterminationem ad dissensum. Igitur in systemate tomistico: *a*) omnino impossibile est Deum, in signo antecedenti ad suum decretum dandi praedeterminationem, praevidere dissensum vel consensum; *b*) adeoque impossibile est Deum denegare gratiam efficacem, *quia* cognoscit hominem resistere gratiae sufficienti: haec rcsistentia non cognoscitur a Deo nisi in quantum ab aeterno decrevit praedeterminare ad resistentiam; *c*) proindeque, etiam repugnat quod Deus dicatur cum gratia sufficiente offerre gratiam efficacem, cum Deus decernendo dare gratiam sufficientem, simul decrevit dare praedeterminationem physicam ad resistendum eidem gratiae ».

Quantum ad id quod ex S. Thoma ait Billuart, admittimus in S. Thoma rectum esse traditum conceptum gratiae sufficientis, sed negamus fuisse illum conceptum quem proponunt thomistae; negamus insuper a S. Thoma propositam esse doctrinam de physicis praedeterminationibus.

Dicunt tandem. « Bonus aedificator sufficiens est ad domum aedificandam, in genere causae efficientis, quamvis in genere causae materialis ad actu aedificandum egeat lapidibus, calce, etc. Ita gratia sufficiens est sufficiens in suo genere, etsi non in

omni genere, quia ad actum requiritur alia gratia ». Sic Gotti, apud Palmieri, pag. 462.

« *Respondemus,* ait ib. Palmieri: Si princeps bonum huiusmodi aedificatorem carcere includeret, detractisque ei lapidibus, calce ceterisque necessaris ad aedificandum, iuberet illum aedificare domum, et domo non aedificata, ipsum poena capitis damnaret; essetne ullus hominum qui hanc principis sententiam iniustissimam non diceret, quia non poterat ille bonus aedificator aedificare? Et tamen haec est idea divinae iustitiae, quae sponte prodit ex systemate gratiae praedeterminantis. His enim exemplis explicatur ab ipsis indoles gratiae sufficientis ».

« Quocirca, pergit Palmieri (pag. 463), negandum est illum aedificatorem habere potestatem ad actum aedificandi in iis adiunctis; habet quidem aliqua elementa eius potestatis, sed desunt alia; et deficiente aliquo elemento, potestas non est completa; potestas vero non completa, non est potestas pro eo pro quo debet esse potestas, quia illud non potest. In summa, potestas ad impossibile non datur: atqui deficiente principio necessario ad actum, actus est impossibilis; ergo deficiente auxilio efficaci, deest potestas actus, nullaque est gratia sufficiens; vere, inquam, sufficiens, licet non negemus sufficientem esse *thomistice*, ut ipsi aiunt » (1).

211. Scholion. Quidam scotistae, ut Mastrius (1 Sent., d. 3, q. 4, a. 3, n. 231) reiiciunt decreta praedeterminantia, et admittunt alia condeterminantia. Quorum doctrina eisdem argumentis refutanda est ac doctrina thomistarum. Si enim voluntas determinatur ad unum non per seipsam, sed per alium, sive hoc fiat per praedeterminationem, sive per condeterminationem, eodem omnino modo videtur subtrahi a

(1) Cf. Mazzella, n. 548 in fine; ubi ait verbis Suarezii: « Quis enim homini imputet quod non videat, licet oculos habeat, si non esset in potestate eius habere lucem? ». Dixerat tamen Alvarez (apud Pesch, n. 230): « Potentia visiva est principium sufficiens ad videndum, etiamsi actualis visio numquam fiat nisi accedente lumine... Ergo similiter auxilium sufficiens... est vere sufficiens in genere suo, quamvis ultra illud sit simpliciter necessarium auxilium efficax ».

dominio voluntatis exercitium liberi arbitrii. Cf. Pesch. de Deo Uno, n. 284.

Alii Scotistae admittunt scientiam mediam. Sic fatente Mastrio (1 Sent. d. 3, q. 4, a. 3, n. 229) Faber et Pontius.

Scotista Frassen quasdam conclusiones statuit, quarum connexio inter se nobis quidem non apparet. Nam ex una parte admittit decreta condeterminantia et affirmat Deum videre futuribilia in decretis subiective absolutis et obiective conditionatis (decretis, inquam, condeterminantibus), et relicit scientiam mediam (Scotus Academicus, Romae, 1900, tom. 2, pag. 67, 68, 78, et 86). Sed inferius (pag. 330 sq.) aperte tuetur sententiam Molinae de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita gratiae tum in ordine intentionis tum in ordine executionis; unde etiam reprobat sententiam de reprobatione antecedente negativa. Iamvero, ad tuendam sententiam de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita gratiae, necessarium est defendere scientiam mediam. Potest utique quis defendere scientiam mediam, et simul defendere praedestinationem ad gloriam ante praevisa merita gratiae, ut defendit Suarez; sed nequit defendi sententia Molinae de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita gratiae, nisi admittatur scientia media.

212. Obiicitur 1. Doctrina de gratia efficaci ab intrinseco colligitur ex Tridentino; quod sic ostenditur:

Concilium Tridentinum definitivit illam gratiam stare cum libertate, quae secundum Calvinum libertatem destruit. Atqui Calvinus dixit et sustinuit gratiam ab intrinseco efficacem non posse componi cum libertate. Ergo secundum definitionem tridentinam affirmandum est gratiam ab intrinseco efficacem optime stare cum libertate. Sic Prado, tom. 3, pag. 286, repetens argumentum positum a Goudin.

Resp. 1) hanc argumentationem esse prorsus fallacem; quod sequenti modo patebit: Concilium Tridentinum definivit eam gratiam stare cum libertate, quae secundum Calvinum libertatem destruit. Atqui Calvini sententia est quod gratia antecedenter necessitans, libertatem destruit. Ergo secundum Tridentinum gratia inferens antecedentem necessita-

tem, libertatem non destruit, sed cum ea cohaeret. Item etiam: Concilium Nicaenum definivit illud Verbum esse Patri consubstantiale, quod secundum Arianos non erat Patri consubstantiale. Atqui Ariani affirmabant Verbum in tempore creatum, non esse Patri consubstantiale. Ergo secundum concilium Nicaenum Verbum in tempore productum, est Patri consubstantiale. Ex quibus apparet argumentandi formam, ab adversariis usurpatam in obiectione, non esse legitimam.

Resp. 2) dist. mai.: Concilium definivit gratiam efficacem intellectam ad sensum Calvini, vel gratiam efficacem ab intrinseco ad sensum thomistarum, posse componi et de facto componi cum libertate, nego; definivit simpliciter *gratiam efficacem* non officere libertate, conc. Et concessa minore, dist. cons. ad sensum maioris: Ergo definitum est in Tridentino gratiam efficacem ad sensum Calvini aut Thomistarum recte componi cum libertate, nego; definitum est *gratiam efficacem* optime componi cum libertate, conc.

Si legantur verba quae P. Prado affert ex Goudin, videretur hoc esse admissum a Tridentino, quod gratia efficax consistit in praemotione physica thomistarum; a Calvino autem id esse negatum, quod gratia physice praedeterminans repugnat libero arbitrio. Quibus suppositis, obiectio certe valeret. Sed haec praesuppositio omnino neganda est. Concilium enim, volens damnare errorem Calvini et Lutheri, definivit gratiam efficacem, quaecumque sit eius natura, non obesse libertati. Intimius autem de ipsa natura gratiae nihil definivit directe et explicite, sed id permisit theologis discutiendum; atque etiam permisit ut ex definitis quisque legitimas consequentias inferre posset. Videamus autem quid definitum sit; et inveniemus a concilio hoc explicite definitum, quod motio divina libertatem excitans ac praeveniens, talis est ut voluntas libere cooperetur, et possit dissentire si velit. Quibus admissis, nos assumimus: Atqui si sermo esset de motione divina excitante ac praeveniente per physicam praedeterminationem ad unum, impossibile nobis apparet voluntatem dissentire posse. Ergo non videmus quomodo doctrina de motione ad unum praedeterminante cohaereat cum definitis in Tridentino. Cf. Wirc. n. 381; Mendive, n. 232; Mazzella, n. 730.

212. Instatur. « Certo certius est, Patres concilii apprime novisse Lutherum et Calvinum defendere gratiam per se efficacem, et ex eo principio inferre tolli libertatem: vel ergo iudicarunt Patres concilii antecedens esse erroneum et haereticum, vel dumtaxat illationem esse illegitimam et haereticam. Non primum, aliquin debuissent illud conceptis terminis proscribere, quod non fecerunt; ergo secundum. Ita autem uno ore nos thomistae omnes etiam iudicamus, nimirum ex gratia per se efficaci illegitime et haeretice inferri eversionem libertatis; contrarium iudicant molinistae ». Sic Billuart, de Deo Uno, d. 8, a. 4, paragr. 2, *praemitto 3.*

Resp. trans. ant.; sed do tertium ad disiunctionem: Vel abstrahendo ab his omnibus, tantummodo considerarunt gratiam efficacem, quam Calvinistae et Lutherani dicebant esse irrepudiabilem; et decreto suo confirmarunt gratiam efficacem talem esse cui posset voluntas consentire, aut eam abiicere.

Patres ergo concilii apprime intellexerunt a Calvino et Luthero eam tradi gratiae efficacis notionem, ex qua sequeretur ruina libertatis; ponebant enim gratiam efficacem cui non posset resisti. Dum ergo concilium damnavit hos errores, simul definivit ac tradidit talem conceptum gratiae efficacis, cui potest voluntas consentire aut eam abiicere. Sed nunc restat ulterior quaestio: gratia efficax ab intrinseco et ex natura sua, qualem thomistae adstruunt, componiturne cum libero arbitrio? De hac re explicite nihil affirmavit concilium; unde sine gravissima iniuria non possumus affirmare doctrinam thomistarum esse directe et explicite damnatam in tridentino. Sed id non prohibet quominus argumentis demonstrare conemur gratiam ab intrinseco efficacem talem esse, quam non possit voluntas abiicere; ideoque eam non esse conformem legitimis illationibus ex Tridentino deductis.

Sed nonne, quaeres, concilium noverat a Calvinistis et Lutheranis tradi gratiam ab intrinseco efficacem? Respondeo id a Concilio esse optime notum; sed simul adverte doctrinam Lutheri et Calvini fuisse a concilio damnatam. Unde arguo: Concilium damnavit gratiam efficacem Calvini et Lutheri. Si ergo tam instanter asseris illos haereticos proposuisse gratiam ab intrinseco efficacem, pronum est ut inferam contra

te, gratiam ab intrinseco efficacem esse lutheranam et calvinistam, ideoque damnandam. Quoniam autem religio nobis est hoc asserere, hinc dicimus in concilio nihil explicite doctum esse pro gratia ab intrinseco efficaci aut contra ipsam; sed arguendo nobis non apparere quomodo componantur decreta tridentina cum gratia ab intrinseco efficaci et continente physicam praedeterminationem. Vide de San, de Deo Uno, pag. 591 sq.; et vide pag. 656 et 688 textum Calvini collatum cum verbis Bañez.

Instatur denuo. Cum concilium damnavit errorem Calvini, non potuit loqui de gratia posita in aliqua motione indifferenti; etenim Calvinus numquam negavit motionem indifferentem non posse componi cum libertate. Ergo vel locutum est de motione ad unum praedeterminante, et tunc manifeste favit thomistis; vel de motione in genere, prout ab utraque praescindit, et tunc nihil potest contra thomistas exinde erui.

Resp. dist. ant.: non potuit loqui explicite de motione indifferenti, conc.; arguitive, nego. Concilium nempe locutum est de motione repudiabili, qualem negamus esse posse motionem essentialiter ad unum determinantem.

Instatur tandem. In Tridentino damnati sunt pelagiani, quia non admittebant gratiam per se efficacem; damnati etiam sunt protestantes, qui negabant libertatem sub gratia efficaci. Ergo in Tridentino statuta est gratia per se et ab intrinseco efficax.

Respondeo: Pelagiani damnati sunt quia negabant necessitatem gratiae, conc.; quia negabant gratiam per se et ab intrinseco efficacem, nego prorsus, nullum est enim huius rei vestigium in Tridentino. Disputatio contra pelagianos tota fuit de necessitate gratiae, eiusque gratuitate, idemque dicendum de controversia cum semipelagianis. Eos vero fuisse habitos ut haereticos quia negabant gratiam ab intrinseco efficacem, a quibusdam utique affirmatum est, sed contra omnem veritatem historicam, ut plenissime probatum habes apud Palmieri, pag. 161. Scimus contra ex definitionibus Ecclesiae contra Iansenium, semipelagianos non fuisse haereticos in eo

quod admitterent gratiam cui posset voluntas humana resistere vel obtemperare.

213. Scholion. P. Billuart probat secundum S. Thomam gratiam sufficientem ita esse sufficientem ut praeter eam alia efficax requiratur, ex quibusdam testimoniis quae ad rem esse nullo modo videntur. Inspiciamus singula.

1) In commentario ad Eph. 3, lect. 2, ait S. Thomas: « Tangit Apostolus auxilium sibi praestitum ad ministeriorum executionem: huiusmodi autem auxilium duplex fuit; unum quidem ipsa facultas exequendi, aliud ipsa operatio seu actualitas. Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas homo efficitur potens et aptus ad operandum. Sed ipsam operationem confert in quantum in nobis interius operatur movendo et instigando ad bonum. Et ideo hoc accipiens Apostolus a Deo, dicit quantum ad primum: Dico, quod factus sum minister; sed certe non meis meritis, sed secundum donum gratiae Dei quae data est mihi, qua scilicet idoneus efficior ad executionem divinorum mysteriorum, qui fui prius persecutor (1 Cor. 15, 10: *Plus omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum*). Quantum ad secundum dicit, secundum operationem, quam Deus efficit, inquantum virtus eius operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate ». En igitur, ait Billuart, clara distinctio inter gratiam sufficientem et efficacem.

Sed respondetur facultatem, de qua hic loquitur S. Thomas non esse gratiam *actualem* sufficientem, ut supponit Billuart, sed virtutes infusas consideratas secundum quod sunt habitus; praeter quos habitus requiritur gratia actualis, seu motio Dei, ad operandum. Secundum quam doctrinam S. Thomas non aliud affirmat, nisi quod praeter gratiam habitualem et singulos habitus infusos, requiritur etiam in iustis gratia actualis ad omnes et singulos salutares. Hanc autem esse mentem S. Doctoris ex eius verbis facile patet.

2) Afferuntur praeterea a Billuart alia duo testimonia ad rem probandam. Primum est 1. 2, q. 109, a. 1; et alterum ex eodem loco, art. 2. Sed quomodo ex illis locis eruatur conceptus gratiae sufficientis, prout a thomistis explicatur, non

facile apparet. Cumque res per se ipsam patere videatur legenti, diutius in ea non immoramur.

Propositio 20. Efficacia gratiae nequit explicari per delectationem indeliberatam relative victricem. Neque admittendum censemus eorum theologorum systema, secundum quod ad opera pietatis difficiliora necessaria esse dicitur gratia efficax ab intrinseco, dum e contrario ad opera faciliora, inter quae oratio computatur, gratia communis satis esse affirmatur.

214. Prima pars. Quidem theologi catholici, ex ordine praesertim S. Augustini, admittunt gratiam efficacem ab intrinseco, id est, ex ipsa entitate gratiae desumendam; in quo cum thomistis conveniunt. Eius tamen efficacitatem aliter explicant ac thomistae. Praecipua huius systematis puncta his capitibus continentur:

a) Gratia ponenda est in delectatione quadam caelesti aut inspiratione sanctae delectationis; quod colligitur ex multis Augustini locis, in quibus ait gratiam esse ponendam in caritate, amore, suavitate et delectatione, in iucunditate quadam etc.

b) Haec delectatio caelestis admittit diversos gradus intensitatis. Aliquando tanta est, ut frangat omnem duritiam cordis; aliquando autem, etsi talem non habeat intensitatem, tamen vincit contrariam terrenam delectationem, et est ea maior.

c) *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*, ut fert S. Augustini principium. Unde deducitur omnem delectationem caelestem, quae sit maior delectatione terrena sibi opposita, necessario efficere *necessitate morali* ut voluntas ipsi consentiat. Unde gratia efficax non est nisi caelestis delectatio victrix; sive absolute victrix, et frangens omnem cordis duritiem, sive saltem relative victrix comparate ad contrariam terrenam cupiditatem. Huiusmodi autem delectatio intelligenda est *indeliberata;* cum enim agatur de explicanda efficacia gratiae in actu primo, non potest in considerationem venire nisi gratia praeveniens consensum voluntatis liberum.

Iamvero delectatio deliberata iam praesupponit libertatem. Unde gratia efficax in actu primo, reponenda est in delectatione victrici praeveniente, seu indeliberata.

c) Hinc patet quid sit gratia sufficiens. Est nempe delectatio caelestis minor quam terrena, aut ipsi aequalis. Si enim utrimque adest delectatio eiusdem intensitatis, voluntas inclinatur in eam partem, qua instat delectatio terrena. Cf. Berti, tom. 1, lib. 14, cap. 11.

Ex dictis apparet, aliquando in hac sententia gratiam esse physice victricem, saepius tamen moraliter. Erit physice victrix, cum adveniat delectatio illa caelestis robustior aut robustissima, qua frangitur quaevis duritia cordis; erit vero moraliter victrix, cum delectatio caelestis est saltem maior delectatione terrena et sufficiens ad eam vincendam, quamvis non sufficiat ad vincendam quamvis delectationem terrenam. Cf. Berti (apud Mazzella, n. 634).

Differt vero hoc systema a thomistico. Quamvis enim in utroque efficacia gratiae repetatur ab intrinseco, sed tamen in doctrina thomistarum efficacia connexionis est absoluta et metaphysica, quia fundatur in praedeterminatione physica; dum in systemate Augustiniensium ea connexio est tantum moralis; Deus enim praevidet futurum consensum libertatis in decreto dandi gratiam relative victricem, quae gratia victrix connectitur cum effectu connexione *moraliter* infallibili.

Hinc secundum thomistas gratia pro uno efficax, semper et pro omnibus est efficax; fundatur enim eius efficacia in entitate intrinseca eius, qua voluntatem ad unum praedeterminat. In systemate autem Augustiniensium potest contingere ut eadem caelestis delectatio, quae relate ad hunc hominem est victrix, relate ad alium (aut ad eumdem in aliis adiunctis) non sit victrix.

Tandem, praedeterminatio physica eodem modo nunc requiritur, quo requirebatur in natura innocenti; Augustinienses autem sustinent gratiam relative victricem non futuram fuisse necessariam si homo non fuisset lapsus, neque fuisse necessariam pro Adamo et Eva in statu innocentiae. Cf. Berti, lib. 4, cap. 8, et lib. 14, cap. 8 in fine.

215. Si quaeratur in quo differat praedictum systema Augustiniensium a systemate Iansenii, respondent in eo differre quia: *a*) Iansenius statuit efficaciam gratiae quae a deliberatione et indifferentia liberi arbitrii penitus seiuncta est; non vero sic Augustinienses, quippe qui admittant indifferentiam iudicii, qua stante, manet libertas; *b*) Iansenistae negant gratiam sufficientem cui possit resisti; non vero Augustinienses, qui e contrario admittunt gratiam sufficientem, quae dat completam et expeditam facultatem ad agendum; *c*) Iansenistae tuentur celebres quinque iansenii propositiones ab Ecclesia damnatas; dum Augustinienses ab illis profitendis abhorrent, suscipiuntque toto corde et animo damnationem eorumdem ab Ecclesia latam. Qui autem eas propositiones damnant, iansenianí erroris accusandi non sunt, auctore Rom. Pont. Innocentio XII (apud Mazzella, n. 641).

216. Secunda pars. Systema nuper expositum illud est quod vocari solet Augustinianismus rigidior. Praeter quod datur aliud, nunc exponendum, quod a nonnullis appellatur Augustinianismus mitior. Praecipua vero capita doctrinae, quibus continetur, haec sunt: *a*) Ad opera pietatis difficiliora requiritur gratia efficax ab intrinseco, cuius efficacia repetenda sit non quidem ex physica praedeterminatione, sed ex morali, sensu nuper explicato; *b*) Ad opera faciliora, inter quae computatur oratio, seu petitio, non requiritur gratia effcax ab intrinseco, sed satis est gratia ordinaria, seu sufficiens; *c*) Per orationem vero, ad quam non requiritur nisi gratia sufficiens, potest homo infallibiliter consequi gratiam efficacem necessariam ad opera difficiliora.

Hanc sententiam sectantur inter auctores hodiernos P. Hermann, e Congr. SS. Redemptoris (de gratia, Romae, 1904), et P. Honoratus del Val, Ord. S. Aug, (Sacra Theol. dogmatica, Matriti, 1906, tom. 2, pag. 518 sq.). Vocatur etiam systema Alphonsianum aut Sorbonicum, quia defensum est a S. Alphonso de Ligorio et a plurimis Sorbonae doctoribus, quos citat P. Hermann, n. 676 sq.

Nota bene. Quoad scientiam mediam, Augustinienses rigidiores, ut Berti, eam negant pro statu naturae lapsae; sed

non pro statu naturae innocentis. Cf. Berti, tom. 1, lib. 4, cap. 11, et cap. 6, ad 10.

Ex illis autem doctoribus, qui tenent systema Sorbonicum vel Alphonsianum, quidam admittunt scientiam mediam, ut Tournely; alii vero ipsam respuunt, ut Hermann (n. 737). Alii, ut Knoll, sectantur praedestinationem ad gloriam post praevisa merita gratiae (vol. 6, pag. 62 sq.); quod sine scientia media nequit ullo modo sustineri.

217. Probatur prima pars (contra Augustinienses rigidiores). Admittenda est gratia efficax quae absoluta infallibilitate connexa sit cum actu salutari (ne secus providentia et praedestinatio reddantur incertae), et quae praeterea servet intactam libertatem. Atqui in praedicto systemate alterutrum necessario tollitur. Ergo tale systema nequit admitti.

Minor. Vel gratia victrix Augustiniensium connexa est cum actu salutari connexione absolute infallibili, vel secus. Si primum, ergo libertas nequit manere intacta; si alterum, ergo scientia Dei et providentia redduntur deficientes; neque enim ullus dixerit sufficere certitudinem tantum moralem in Deo relate ad futura contingentia, sed omnes admittunt, ut admittenda est ac Deum decet, certitudinem absolutam et metaphysicam.

Ad argumentum recte intelligendum adverte ab his auctoribus, quos nunc confutamus, non admitti scientiam mediam; qua sublata, non remanet alius modus ad actus salutares futuros cognoscendos praeter decreta Dei continentia praedeterminationem physicam vel moralem. Praedeterminatio autem physica non cohaeret cum libertate; moralis vero non sufficit ad salvandam absolutam certitudinem scientiae divinae. Ergo in hoc systemate aut perit libertas arbitrii, aut perit scientiae divinae certitudo absoluta quoad futura libera et futuribilia.

Probatur idem secundo. Admittenda est gratia vere et relative sufficiens. Atqui in doctrina Augustiniensium rigidiorum ea salvari non videtur. Ergo. Et minor facile ostenditur; quia delectatio caelestis relative minor, in qua ipsi re-

ponunt gratiam sufficientem, nequit superare ulla ratione contrariam delectationem terrenam.

Praeterea (et potest esse tertia ratio), in hoc systemate non explicatur quomodo gratia sit ab intrinseco efficax, quod tamen ipsi sustinent necessario esse tenendum. Ergo est systema secum ipso non cohaerens. Antecedens vero probatur quoad primam partem; quia eadem delectatio caelestis poterit esse victrix vel victa, secundum diversos gradus contrariae delectationis terrenae. Ergo delectatio caelestis (seu gratia) non est efficax ex natura sua et ab intrinseco, sed per comparationem ad contrariam minorem delectationem terrenam, seu ab extrinseco. Hinc admittere coguntur scientiam mediam; nisi enim Deus praesciverit independenter a decreto dandi caelestem delectationem (seu gratiam) quot futuri sint gradus terrenae delectationis, dabit gratiam incerta mente, et veluti casu; nec certus erit Deus de effectu obtinendo. Unde nulla certa providentia Dei quoad actus salutares. Cf. Mazzella, n. 655 in nota; et Wirc. n. 369.

218. Probatur secunda pars (contra Augustinienses mitiores). Et primo quidem *quoad gratiam efficacem* hoc systema laborat eisdem difficultatibus ac systema thomistarum et Augustiniensium rigidiorum; quia efficaciam explicat per physicam vel moralem praedeterminationem. Ergo eisdem argumentis reiiciendum est ac duo praedicta systemata.

Quoad gratiam sufficientem. Si non admittitur scientia media (quam non admittunt multi ex illis), nullo modo explicari potest qua ratione Deus videat consensum vel dissensum voluntatis sub illa gratia sufficiente, per quam dicunt poni posse opera faciliora. Ergo Deus caeco modo distribueret illas gratias sufficientes; quod patet non esse admittendum. Antecedens autem ostenditur; nam talis cognitio certa nequit provenire ex ipsa gratiae entitate, quae supponitur se habere indifferenter ad consensum vel dissensum; sed neque ex ullo alio capite, nam reiecta scientia media, nihil restat ad certam cognitionem futurorum liberorum praeter decreta praedeterminantia, a quibus etiam abhorrent praedicti auctores cum de gratia sufficiente sermo est. Quare nihil mirum quod huic

difficultati nihil respondendum se habere plane fateatur P. Hermann, n. 733; quae confessio aequivalet confessioni falsitatis proprii systematis.

219. *Contra omnes Augustinienses mitiores*, sive scientiam mediam admittant, sive non, valet sequens argumentum:

Secundum hos auctores ideo admittenda est gratia illa sufficiens, et quidem pleno sensu sufficiens, saltem ad opera faciliora, quia gratia sufficiens thomistica non confert veram potentiam, et cum ea non est possibilis observatio divinorum mandatorum. Atqui haec ratio valet etiam pro operibus difficilioribus. Ergo, nisi sibi contradicant, debent admittere gratiam vere et proprie sufficientem, etiam ad opera difficiliora; nec iure possunt ad postrema exigere gratiam ab intrinseco efficacem, atque sua entitate distinctam a sufficiente.

Cum minor sit clara, probanda est maior allatis ipsis eorum verbis. Ait ergo Hermann (n. 636): « Si cum auxilio sufficienti nequit homo quidquam actu operari, nequidem actu orare..., sequitur eos qui solam accipiunt gratiam sufficientem, non posse actu legem servare, nec posse actu orare... Actualis igitur mandatorum impletio est istis impossibilis ». Tournely (tom. 3, pars 2, pag. 207 sq.): « Gratia sufficiens datur non tantum ut homo possit observare Dei mandata, sed etiam ut illa reapse observet, datur quippe ut homo id faciat quod Deus praecipit... Mandatum quippe, ut et ipsius transgressio, non cadit supra potentiam, sed supra ipsum actum vel defectum illius ».

220. Obiicitur 1. Systema Augustiniensium rigidiorum optime salvat infallibilem certitudinem divinae praescientiae; quod sic ostenditur.

Haec propositio: Si existeret morali necessitate consensus, existeret consensus; est metaphysicae certitudinis. Ergo etiam metaphysice certa est haec propositio: Si existeret gratia morali necessitate consensum inferens, daretur consensus. Unde infertur gratiam moraliter praedeterminantem esse medium aptum ad cognoscendos absoluta certitudine actus salutares futuros et futuribiles.

Resp. 1) retorquendo: Si existeret probabili necessitate consensus, daretur consensus; quae propositio est metaphysicae certitudinis. Ergo etiam metaphysice certa erit haec alia propositio. Si concederetur gratia probabiliter consensum inferens, vel connexa probabiliter cum consensu, daretur consensus. Unde inferretur gratiam probabiliter cum consensu connexam, esse medium aptum ad habendam absolutam certitudinem de futuro actu salutari, quod ne ipsi quidem adversarii admittunt.

Resp. 2) concedendo antecedens (nam omne quod est, dum est, necesse est esse). Sed nego omnino consequentiam quam inde infert obiiciens. Ex eo enim quod positus sit consensus per gratiam cum ipso moraliter connexam, non recte infertur (quod inferendum esset) gratiam in actu primo et ante effectum actu positum, morali nexu connexam cum actu salutari, esse medium aptum ad habendam de ipso actu salutari absolutam et metaphysicam certitudinem. Cf. Wirc. n. 366.

Obiicitur 2. «Dum vir compos sui amore tenetur propriae vitae servandae, numquam in sè convertet gladium, numquam bibet venenum, numquam ex praealta turri desiliet, quod physice tamen potest». Sic Berti (tom. 1, cap. 13, regula 6). Quo exemplo posito, sic potest argui: Etsi vir ille habeat potentiam physicam se occidendi gladio, potione veneni, aut praecipitem se agendo ex praealta turri, infallibiliter certum est id a se factum non iri dum amore tenetur propriae vitae servandae. Atqui gratia efficax sic nos trahit ad consensum, ut ille vir trahitur ad suiipsius occisionem in adiunctis descriptis. Ergo, etsi habeamus potentiam physicam resistendi gratiae efficaci, certum est certitudine infallibili nos ei non restituros; ideoque gratia efficax ad sensum Augustiniensium salvat optime infallibilem certitudinem divinae praescientiae.

Respondetur eis exemplis nihil confici. Nam vel homo ille, de quo in exemplo, habet potestatem physicam se occidendi in illis adiunctis, vel secus. Si primum, ergo certitudo quam habemus de non futuro eius suicidio, non est absoluta, et sic non salvatur absoluta perfectio divinae praescientiae. Si alterum, ergo in illis adiunctis vir ille non est liber. Unde sequitur per gratiam tali sensu efficacem, aut tolli libertatem,

aut non salvari infallibilitatem absolutam divinae praescientiae, ut iam superius notatum est. Ipse Berti fatetur (loco citato) dubium in hac sententia remanere quomodo haec praedeterminans delectatio libertatem non tollat; ideoque recurrendum esse ad regulam praecedentem ab ipso Berti positam, quae est de indifferentia iudicii. De qua iudicii indifferentia iam supra vidimus quid dicendum sit.

Obiicitur 3. S. Augustinus saepissime ait gratiam consistere in delectatione quadam. Ergo...

Resp. dist. ant.: Ait Augustinus gratiam influere non solum physice, sed etiam moraliter suadendo, alliciendo; et hinc consistere in quadam rationabili seu spirituali delectatione, conc.; in delectatione victrici, subd.: in delectatione indeliberata victrici, nego; deliberata, et cuius victoria proinde a liberate dependet, conc. Et vide superius dicta, n. 196.

221. Augustinienses mitiores sic obiiciunt: Per orationem, ad quam sufficit gratia communis seu sufficiens, possumus infallibiliter obtinere gratiam efficacem requisitam ad observanda mandata difficiliora. Ergo etiam horum observatio, mediate saltem, dicenda est nobis possibilis; ideoque non valet argumentum factum in contrarium.

Respondeo transmissis omnibus, hoc maximum sequi inconveniens, quod in hac doctrina nullum meritum contraheremus per observationem praeceptorum difficiliorum. Fatetur enim obiiciens praecepta difficiliora eatenus nobis esse possibilia, quatenus possibilis est observatio praeceptorum faciliorum, ex quorum merito gratia efficax ab intrinseco nobis concederetur. Uno verbo: praecepta difficiliora nobis essent possibilia tantum in causa, non in se. Unde etiam per observationem illorum non contraheretur ullum meritum, sed hoc supponeretur contractum tum cum praecepta facilia impleta sunt; quae admitti nequeunt. Cf. Schiffini, n. 257, II in nota.

Longe ergo rationabilius est affirmare, nobis semper praesto esse gratiam sufficientem proxime vel remote. Gratia remote sufficiens vocari potest illa, quae, secundum adversarios, sufficit ad praecepta faciliora; quibus impletis, dabitur nobis gratia proxime sufficiens ad alia difficiliora. Dato quovis prae-

cepto implendo, possumus orare Deum, et per orationem obtinebimus a Deo vim necessariam ad impletionem praecepti difficilis vel difficillimi. Quatenus ergo in hac sententia extollitur necessitas orationis, ea commendabilis est. Sed in reliquis doctrinae capitibus, quae proponit, videtur logicam non servare. Oportet nimirum secundum hos auctores admittere gratiam sufficientem, saltem ad praecepta faciliora; gratiam, inquam, sufficientem, quae simul cum voluntate efficiat opus salutare orationis, sine gratia ab intrinseco efficaci. Idque ea de causa, ne secus omnis ratio meriti evanescat. Atqui hoc valet de quocumque opere facili vel difficili. Ergo admittere oportet ad omnia gratiam sufficientem, reiecta gratia per se et ab intrinseco efficaci; ne secus tollamus omne meritum ab operibus difficilioribus.

De quibusdam aliis systematis veluti intermediis inter thomismum et molinismum, vide si placet Beraza, n. 565, 587 sq. Cum in his systematis nihil peculiare afferatur quod non reducendum sit vel ad purum thomismum, vel ad molinismum, non opus est ut in eis refutandis singillatim detineamur; et ex dictis contra thomistas, et Augustinienses sive rigidos, sive mitiores, satis refutari posse videntur.

Propositio 21. Efficacia gratiae sic explicanda videtur, ut gratia in actu primo efficax nihil aliud sit nisi auxilium entitative indifferens, prout a Deo confertur sub praevisione futuri consensus per scientiam mediam infallibiliter cogniti, et per divinum beneplacitum praedefiniti.

222. Exponitur systema Molinae. Systema Molinae, quem defendendum aggredimur, his capitibus continetur:

a) Duplex distingui debet efficaciae gratiae; scilicet, efficacia virtutis, et efficacia connexionis. Efficacia virtutis est ipsa vis, seu virtus gratiae insita, ad producendum, una cum cooperatione liberi arbitrii, actum salutarem et deliberatum. Cum haec efficacia virtutis sit ipsi gratiae intrinseca, nihil prohibet quominus sub hoc respectu dicamus gratiam

esse efficacem ab intrinseco; secundum quod vis gratiae nullo modo pendet a nostra voluntate, sed provenit ex ipsa natura gratiae. Imo, cum voluntas sine gratia nihil possit in ordine salutis, patet efficaciam gratiae non pendere a voluntate, sed contra efficaciam seu potentiam voluntatis ad actus salutares derivari ex gratia. Si ergo loquamur de efficacia virtutis, dicendum est gratiam esse efficacem ab intrinseco.

b) Sed praeter efficaciam virtutis consideranda est efficacia connexionis, de qua potissimum agitur in tota hac quaestione. Est autem efficacia connexionis id unde habet gratia quod reapse coniungatur cum actu salutari, et quidem connexione infallibili secundum triplicem infallibilitatem obiectivam, cognoscitivam et affectivam superius a nobis commemoratam (n. 198). Haec igitur efficacia connexionis secundum Molinae sententiam non est repetenda ab intrinseco, sive ex ipsa entitate gratiae, sed ab extrinseco. Ratio autem cur non videatur admittenda efficacia connexionis ab intrinseco, data est in superioribus thesibus; videtur nempe nobis sic non salvari libertas arbitrii, ut apparet ex refutatione systematum thomismi et augustinianismi. Reiecta ergo efficacia connexionis ab intrinseco, eam ab extrinseco explicandam censet Molina, ut sequitur:

c) Admittenda est in Deo scientia media futurorum liberorum ac futuribilium, ante et independenter ab omni decreto actuali. Scientia media proprie versatur in futuribilium cognitione; sed etiam extendi potest ad cognitionem futurorum liberorum, quatenus omne futurum liberum potest considerari in statu futuribilitatis; « eo quod omne absolute futurum, praesupponat ante se conditionate futurum; si enim verum est hunc determinatum effectum extiturum sub hac libertate, etiam verum est quod extiturus esset si daretur talis conditio. Sicut si ante negationem Petri verum erat eum negaturum Dominum in determinatis illis adiunctis, sic etiam verum erat quod Petrus negaturus esset Dominum, si poneretur in talibus adiunctis ». Kilber, de Deo, n. 130.

Igitur per scientiam mediam Deus cognoscit cognitione absolute infallibili omnia futuribilia, et etiam futura libera in statu futuribilitatis, qui praecedit ordinem absolute futu-

rum. Cognoscit propterea Deus per hanc scientiam quid unaquaeque creata voluntas factura esset, si haberet hanc vel illam gratiam; nam scientia media eadem ratione se extendit ad cognitionem futuribilium ordinis naturalis et supernaturalis; et sicut cognoscit Deus per scientiam mediam actus futuribiles ordinis naturalis, sive bonos, sive malos, patet idem esse dicendum de cognitione actuum salutarium qui futuri essent si haec vel alia voluntas creata poneretur sub his aut illis gratiis, in his vel in illis adiunctis. Si autem post hanc scientiam, quae est de futuris liberis in ordine hypothetico, decernat Deus ponere creaturam liberam in talibus adiunctis, in quibus praevidit ipsam determinato cuidam auxilio consensuram, vi huius decreti, a sola libera Dei voluntate pendentis, scientia illa conditionata transit in absolutam; et iam Deus non solum cognoscit quid creata voluntas factura esset si poneretur in illis adiunctis, sed etiam quid reapse factura sit. Unde dicunt molinistae futura libera videri a Deo in complexu scientiae mediae, et decreti de purificanda conditione. Cf. Mendive, de Deo, n. 167 in fine, et n. 182.

223. His positis, si quaeratur quomodo et qua ratione differat gratia efficax a sufficiente, et undenam repetenda sit infallibilis connexio gratiae efficacis cum actu salutari, respondemus:

Primo: gratia inspecta in sua entitate physica, per se et ab intrinseco non est nec mere sufficiens, nec mere efficax, sed indifferens; quia ex natura sua talis esse debet secundum doctrinam catholicam de libertate humana, ut possit coniungi sive cum consensu, sive cum dissensu voluntatis. Ergo auxilium gratiae in se, non potest vocari intrinsece sufficiens, quasi ex natura sua connexum cum voluntatis dissensu; nec potest vocari intrinsece efficax, quasi ex natura sua connexum cum voluntatis consensu; sed dicendum est *auxilium entitative indifferens,* utpote quod de se non potius se habet ad consensum quam ad dissensum. Quod non vult significare gratiam dari a Deo indifferenter et sine intentione boni operis: datur enim cum intentione boni operis ponendi, ad quod praeterea ipse Deus hominem hortatur et allicit; unde moraliter dici

potest gratia se habere potius ad consensum quam ad dissensum. Sed tamen, quia gratia per suam physicam entitatem non est determinata ad consensum (ut accidit cum gratia ab intrinseco efficaci), neque etiam ad dissensum (quod contingit cum gratia ab intrinseco sufficiente), hac de causa vocatur intrinsece seu entitative indifferens, et coniungibilis tum cum consensu voluntatis, tum etiam cum dissensu.

Secundo: Si autem inspiciamus gratiam prout subest scientiae mediae, tunc erit sufficiens vel efficax (sed adhuc in statu hypothetico), prout a Deo cognoscitur coniuncta cum consensu vel dissensu futuribili voluntatis; si enim Deus videt Petrum consensurum auxilio A, auxilium A pro Petro erit efficax; quod si Deus videat Petrum non consensurum, tunc erit sufficiens. Dixi autem gratiam ita inspectam esse sufficientem vel efficacem sensu mere hypothetico; et ratio est clara, quia nondum habetur consensus vel dissensus Petri *futurus*, sed *futuribilis*. Id est, nondum videt Deus Petrum consensurum de facto illi gratiae, sed tantum quod *consentiret si daretur ei talis gratia;* et similiter est de dissensu. Unde patet efficaciam gratiae in hoc statu hypothetico dependere a consensu Petri conditionate futuro, quem consensum conditionate futurum Deus infallibiliter praevidet per scientiam mediam.

Tertio: Praesupposita scientia media, seu praesupposita infallibili cognitione de consensu Petri conditionate futuro, Deus decernit ex liberrima sua voluntate creare Petrum, ipsique conferre auxilium A in illis adiunctis, in quibus praevidit eum consensurum eidem auxilio. Ex hoc decreto Dei, gratia seu auxilium A evadit efficax absolute, et quidem efficax in actu primo, ut satis patet. Evadit absolute efficax, quia iam verificata est conditio sub qua Petrus praevisus erat consensurus; praeviderat nempe Deus hanc propositionem conditionalem: Si darem Petro auxilium A, consentiret. Si ergo postea decernit dare Petro tale auxilium, futurum erit ut Petrus consentiat. Evadit autem efficax in actu primo, quia tale auxilium iam est infallibiliter connexum cum consensu Petri, antecedenter ad ipsum Petri consensum actu existentem.

Quarto: Tota efficacia gratiae in actu primo pendet a Deo, et non a libera nostra voluntate. Quia, etsi praevisio illa conditionata de consensu futuribili Petri dependeat a determinatione libera voluntatis Petri in consensum, praevisio talem absoluta dependet a sola voluntate Dei, quae constituit Petrum creare, ipsique dare gratiam in illis adiunctis. Uno verbo: praevisio illa absoluta, et inde consequens efficacia gratiae in actu primo, dependet a praedefinitione Dei, qua praedefinivit dare Petro tale auxilium in talibus adiunctis. Atqui huius praedefinitionis causa aut ratio nulla est praeter liberam voluntatem Dei. Ergo cum gratia sit efficax in actu primo propter hoc decretum praedefiniens, manifestum est eius efficaciam in actu primo a solo Deo pendere. Certe, ut haec praedefinitio sit efficax, seu aliis verbis, ut Deus efficaciter obtineat actum salutarem quem praedefinivit, praesupponi debet scientia media, per quam Deus videt talem hominem consensurum tali gratiae, si in certis adiunctis ipsi ea daretur; sed haec praescientia nullo modo est causa cur Deus decernat dare illam gratiam.

Unde sicut semipelagiani dicebant Deum moveri ad conferendam hominibus gratiam ex illa scientia futurorum contingentium, Molina id semper et ubique constantissime negat; et tantum asserit eam cognitionem praesupponi ut conditionem sine qua posterius decretum praedefinitionis nequit esse sapiens et efficax. Non esset sapiens, nisi enim Deus praevideat quibus auxiliis voluntas consensura esset, quibus autem dissensura, non potest talia auxilia disponere nisi casu et caeco modo; non esset efficax, quia sine illa praescientia posset evenire ut voluntas dissentiret auxilio per quod Deus voluit obtinere actum salutarem, et divina voluntas frustraretur, ac nulla esset certitudo praedestinationis divinae.

224. Exinde apparet cur in systemate Molinae gratia dicatur efficax ab extrinseco; quia efficacia connexionis (de qua est quaestio), dependet tum a scientia media, tum a decreto praedefiniente; quorum utrumque est quid gratiae extrinsecum, nec pertinens ad eius internam constitutionem.

Apparet etiam quomodo gratia efficax, etsi entitative et

intrinsece non differat necessario a sufficiente, semper tamen differat moraliter et in ratione beneficii. Obiicienti igitur gratiam efficacem esse quid melius et nobilius gratia mere sufficiente, ideoque quid ab ea distinctum, sic respondendum est: Gratia efficax differt a sufficiente, eaque nobilior est in ratione beneficii seu aestimabilitatis moralis, conc.; in sua entitate physica, subd.: aliquando, transmitto vel concedo; semper et necessario, nego.

Non ergo negamus possibilem esse gratiam efficacem, quae entitative sit nobilior gratia sufficiente; imo, neque etiam negamus ut impossibilem gratiam quae physice vel moraliter praedeterminet hominem ad consensum; cur enim repugnet aliquem a Deo physice vel moraliter praedeterminari ad bonum? Sed asserimus, data tali hypothesi physicae vel moralis praedeterminationis, non manere expeditam libertatem arbitrii nec proinde manere expeditam potestatem merendi. Asserimus praeterea, non posse esse hunc modum ordinarium providentiae divinae; quia tolleretur omne meritum. Asserimus tertio, multo minus esse admittendum quod gratia sufficiens ita sit sufficiens intrinsece seu ex natura sua, ut ad actum ponendum requiratur alia gratia validior et intrinsece efficax. Lege Palmieri, pag. 53; ubi postquam affirmat existere posse gratiam qua moraliter vel physice praedeterminetur voluntas ad unum, haec subiungit:

« Adverte, cum hanc potestatem Deo eiusque gratiae vindicamus, non docere nos Deum reapse ita agere, multoque minus hanc esse ordinariam et communem divinae providentiae rationem, sed velle tantum nos ostendere quid gratia Dei possit, ut eius efficacia moralis penitius intelligatur. Verum censemus absonum non esse arbitrari quod Deus identidem cum Sanctis suis ita egerit et agat; quibus si tunc actu deerit potestas expedita merendi, hic defectus (qui ceteroquin adest nobis frequentissime, ut dum ex. gr. dormimus) compensabitur eo bono, quod est praegustatio caelestis beatitudinis. Nonne potest Deus alicui viatori visionem sui brevi aliqua mora concedere? an id impossibile vel Deo illicitum existimabimus, quia tunc desineret potestas merendi? » Vide etiam Murray, de gratia, disp. 8, n. 93; Pesch, n. 282.

225. Scholion. *Utrum et quomodo differant inter se systema Molinae, Bellarmini et Suarezii in explicanda efficacia gratiae.*

a) Aliquando dici solet systema Molinae de gratia in hoc differre a systemate Bellarmini et Suarez, quod Molina docuerit gratiam efficacem mere ab eventu, contra vero Bellarminus et Suarez statuerint gratiam esse efficacem non solum ab eventu seu in actu secundo, sed etiam praeterea in actu primo. Sed respondeo, hanc differentiam non esse admittendam. Et ratio est clara; admissis enim divinis praedefinitionibus, necessario admittenda est gratia efficax in actu primo, ut patet ex supra dictis (n. 203). Atqui Molina explicite admittit praedefinitiones actuum salutarium, ut dictum est loco citato. Ergo Molina admisit gratiam efficacem in actu primo; et falsum omnino est ab ipso esse propositam doctrinam de gratia mere ab eventu efficaci, aut de gratia versatili.

In contrarium opponitur hic locus ex Molina: « Asserimus, ait Molina, auxilia praevenientis atque adiuvantis gratiae..... quod efficacia aut inefficacia ad conversionem seu iustificationem sint, pendere a libero arbitrio et cooperatione arbitrii nostri cum illis; atque adeo in libera potestate nostra esse vel illa efficacia reddere, consentiendo et cooperando cum illis ad actus quibus ad iustificationem disponimur, vel inefficacia illa reddere, continendo consensum et cooperationem nostram, aut etiam eliciendo contrarium dissensum ». Conc. q. 14, art. 13, disp. 40. En, dicunt, quomodo Molina reponat totam efficaciam gratiae dependentem a libero consensu voluntatis, quod est ponere gratiam efficacem ab eventu.

Sed ad haec facilis est responsio. Et primo adverto in dictis verbis Molinae non aliud contineri nisi ipsam Tridentini doctrinam in sess. 6, can. 4; secundum quem canonem ita homo cooperatur gratiae, ut possit dissentire si velit. Quod notat ipse Molina; post verba enim nuper exscripta, haec immediate adiungit: « Hoc sane est quod dissertissimis verbis definit conc. Tridentinum duabus definitionibus relatis ».

Nihil ergo aliud Molina asserit in praedictis verbis, nisi quod in actu secundo gratia redditur efficax aut inefficax per

consensum aut dissensum liberi arbitrii. Utrum vero praeter hanc efficaciam in acto secundo sit admittenda alia in actu primo; utrum nempe gratia, cui de facto consentit voluntas, data sit a Deo post praevisionem consensus conditionate futuri, id Molina in dicto loco non quidem affirmat, sed neque negat. Affirmat autem hoc in aliis multis locis, maxime vero ubi docet decretum praedestinationis et praedefinitionis esse prorsus gratuitum. Unde ex verbis citatis inepte quis concluderet a Molina non esse agnitam gratiam efficacem nisi ab eventu. Nonne audivimus S. Augustinum dicentem quod consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire propriae voluntatis est? (Enchir. Patrist. n. 1736). Quis autem inde concludat S. Augustinum defendisse gratiam versatilem, aut efficacem solum ab eventu?

b) Aliud discrimen inter Molinam et Suarez solet quoque inde repeti, quod Suarez dicatur docuisse gratiam efficacem positam in auxiliis congruis, seu attemperatis homini, non vero Molinam id docuisse. Unde dicunt distinguendum esse inter *Molinismum* et *Congruismum*. Systema Congruismi dicunt esse propositum a Suarez et etiam a Bellarminino, ad emolliendam cruditatem systematis Molinae.

Sed etiam ex hoc capite nulla est prorsus differentia inter Molinam, Suarez et Bellarminum. Quid enim significat Congruismus, quatenus applicatur ad explicandam efficaciam gratiae in actu primo? Nimirum, hoc tantum sibi vult praedictum systema, gratiam conferri a Deo in illis adiunctis, in quibus per scientiam mediam praevisus erat consensus hominis; cum enim simile auxilium detur accommodate ad praevisum consensum, optime dicitur auxilium seu *gratia congrua* et *attemperata* homini. Atqui hanc congruitatem seu attemperationem Molina non negat, nam agitur de congruitate pendente a scientia media. Ergo ex hac parte eodem modo dicendus est congruista Molina, quomodo dicitur ipse Suarez. Et vide Mazzella, n. 676 et 681 (1).

---

(1) Haec congruitas illa est cuius meminit Augustinus in lib. 2 ad Simplicianum, c. 13 (M. 40, 118); unde inferius pro nostra thesi argumentum ducturi sumus. Vide n. 228 sub littera *c*.

Dices. Suarez loquitur de congruitate gratiae, prout significat attemperationem eius ad circumstantias in quibus versatur voluntas; de qua attemperatione Molina nihil dicit. Ergo distinguendum est inter molinismum et congruismum.

Respondetur illam congruitatem seu attemperationem, de qua Suarez, nihil aliud esse nisi collationem gratiae in eis adiunctis in quibus per scientiam mediam praevisus est voluntatis consensus; ita ut infallibilis connexio inter auxilium gratiae et actum salutarem repetatur ex scientia media. Cumque Molina ex eodem omnino capite repetat infallibilem connexionem inter gratiam et actum salutarem, patet nihil proponi a Suarez, quod re ipsa Molina non admittat in hoc puncto. Et quamvis Molina non loquatur de congruitate, seu attemperatione auxilii, inde non aliud sequitur nisi Molinam his verbis non fuisse usum, sed non sequitur non admississe quidquid eis verbis significavit Suarez.

Et eadem quoque valent de Bellarmino; qui in lib. 4 de gratia et libero arbitrio, cap. 14, reiecta sententia de physica praedeterminatione, conciliationem libertatis cum gratia efficaci repetit ex praescientia divina futurorum contingentium (ib. cap. 15). Quae futura, secundum Bellarminum (ib.) non videt Deus in decretis praedeterminantibus. Ergo ea videt independenter a his decretis, seu per scientiam mediam.

Ergo eatenus potest statui differentia inter molinismum et congruismum, quatenus, negata scientia media, efficacia connexionis inter gratiam et actum salutarem desumenda dicatur ex ipsa gratia congrua secundum se; prout nempe talis est congruitas, seu attemperatio gratiae ad voluntatem, ut, data gratia congrua, ex ipsa eius entitate sequatur consensus. Talis autem congruitas vel reducitur ad physicam praedeterminationem, et habebitur systema thomisticum, vel ad praedeterminationem moralem, et exurget doctrina augustiniensium secundum diversas formas.

Differentia ergo inter Molinam ex una parte, et Suarez ac Bellarminum ex altera, petenda est ex alio doctrinae capite, quod, potius quam ad doctrinam de gratia, pertinet ad quaestionem de voluntate Dei salvifica et de praedestinatione ac praedefinitionibus divinis. Quae omnia cum in tractatu de Deo

Uno exponantur, nihil nobis de eis dicendum restat. Conferantur, si placet, Lahousse, de gratia, n. 236 sq.; Beraza, n. 683 sq.; Mazzella, n. 674; Schiffini, n. 268 sq. et n. 270 sq.; Mendive, de Deo Uno, n. 312 sq.; de San, de Deo Uno, tom. 2, pag. 92, 93; et pag. 295 in nota; Quilliet (dict. de théol., 3, 1120 sq.).

226. Ut ad rem nostram, a qua nonnihil digressi sumus, iterum redeamus, in propositione affirmamus gratiam efficacem sic nobis explicandam videri, ut gratia in actu primo efficax nihil aliud sit nisi auxilium entitative indifferens, prout a Deo confertur sub praevisione futuri consensus per scientiam mediam infallibiliter cogniti, et per auxilium divinum praedefiniti.

Agitur non de efficacia virtutis (quam esse ipsi gratiae intrinsecam diximus) sed de efficacia connexionis; quam repetimus ab extrinseco, id est a Dei praescientia et praedefinitione. Deus per scientiam mediam praescit infallibiliter omnia futura libera et futuribilia. Posita hac praescientia, decernit dare tali homini illud determinatum auxilium gratiae, cui praevidit hominem consensurum (et hoc decretum vocatur praedefinitio). Unde fit ut, quamvis auxilium entitative sit indifferens, tamen prout substat tali scientiae, et tali decreto praedefinitivo, sit infallibiliter connexum cum actu salutari, seu efficax in actu primo. Quibus positis, nunc probanda est propositio.

227. Probatur 1. Illud systema est praeferendum in quo, sine praeiudicio libertatis, recte explicatur infallibilis connexio gratiae cum actu salutari. Atqui sic se habet systema Molinae, quod exposuimus. Ergo illud praeferendum censemus; nam in aliis systematis non apparet quomodo illa duo salvari possint.

Explicatur maior. Explicanda est gratia efficax, et quidem efficax in actu primo; seu id unde habet gratia infallibilem connexionem, cum actu salutari, secundum triplicem infallibilitatem supra expositam (n. 198). Advertatur praeterea, existentiam libertatis non minus esse dogma fidei, quam necessitatem gratiae, eiusque efficacitatem. « Non ergo ex superbiae

quodam tumore, sed pro tuenda divina revelatione illam defendimus ». Palmieri, pag. 505.

Probatur minor. Salvatur infallibilitas obiectiva; seu infallibilis connexio obiectiva inter gratiam et actum salutarem; quia ante decretum de auxilio concedendo, praeviderat Deus fore ut voluntas illi auxilio consentiret, si daretur. Ergo decretum dandi tale auxilium iam efficit ut voluntas reapse consensura sit illi auxilio; ideoque per decretum praedefinitionis statuitur obiectiva connexio inter auxilium gratiae, et actum salutarem. In hac arguendi ratione supponimus auxilium illud, quod a Deo cognitum est per scientiam mediam coniungendum cum actu salutari, ita se habere obiective, sicut subest scientiae Dei. Quae praesuppositio recta est, data veritate scientiae mediae; quam veritatem hic non probamus, sed assumimus ex tractatu de Deo Uno.

Salvatur infallibilitas cognoscitiva; quia per scientiam mediam praescit Deus quibus auxiliis voluntas esset consensura, quibus vero dissensura. Cognita autem per scientiam mediam futuritione conditionata, et dato per praedefinitionem auxilio cum consensu coniungendo, habetur medium infallibile cognoscendi actum salutarem.

Salvatur infallibilitas affectiva; quia generatim Deus semper concedit gratiam ex intentione et affectu actus salutaris; et praeterea, collatio auxilii, quod praevisum est coniungendum cum voluntatis consensu, continet speciale beneficium erga illum hominem cui tale auxilium conceditur.

Salvari libertatem arbitrii in systemate Molinae, demonstratione non eget; nam praescientia divina, in qua fundatur efficacia gratiae, praesupponit in systemate Molinae liberam determinationem voluntatis; neque ideo voluntas consentit, quia Deus videt eius consensum, sed potius ideo Deus videt consensum voluntatis, quia futurus est. Verum quidem est, in statu absoluto visionem Dei de futuro consensu pendere a decreto divinae voluntatis, statuentis dare auxilium cui voluntas praevisa est consensura; sed ante eiusmodi decretum praecessit scientia media, per quam Deus dirigitur in suis decretis relate ad creaturas liberas. Iamvero scientia media contemplatur rem futuribilem in seipsa, et post praesuppositam

determinationem liberi arbitrii creati; unde non destruit, sed supponit libertatem creatam.

228. Probatur 2. Systema illud est praeferendum, quod prae reliquis fundatur in doctrina Patrum. Atqui tale est systema Molinae. Ergo.

Et minor probatur. Cum efficacia gratiae dependeat a divina praescientia futurorum contingentium, quaestio de concordia gratiae efficacis cum libero arbitrio, reducitur ad quaestionem de concordia libertatis cum divina praescientia futurorum contingentium. Atqui Patres, incluso S. Augustino, hanc concordiam repetunt ex eo quod illa praescientia ordine causalitatis non praecedit liberum arbitrium, sed potius se habet consequenter ad ipsum; quae est ipsa doctrina Molinae. Ergo ad mentem Patrum concordia libertatis cum gratia efficaci explicanda est ex eo quod praescientia divina ordine causalitatis non praecedit, sed potius se habet consequenter ad determinationem liberi arbitrii creati, quae est doctrina Molinae.

Cum maior huius syllogismi difficultatem non habeat, probanda est minor; eamque probabimus testimoniis Patrum, potissimum Augustini.

a) S. Augustinus tractans in lib. 5 de Civ. Dei, cap. 10, quomodo componenda sit divina praescientia cum libertate nostra, haec habet (M. 41, 158): « Neque enim ideo peccat homo, quia Deus peccaturum illum esse praescivit: immo, ideo non dubitatur ipsum peccare cum peccat, quia ille cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccaturum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat: sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit ».

Manifestum est, praescientiam peccati in doctrina S. Augustini ideo non obesse libertati, quia ordine causalitatis non praecedit ipsum peccatum, sed potius Deus videt ab aeternitate ipsum peccatum liberum, quod subiicitur divinae praescientiae.

Nec potest obiici S. Doctorem in adductis verbis agere solum de praescientia peccati, non vero universim de prae-

scientia quorumcumque operum; hoc, inquam, non potest obiici; etenim

Primo: si ad libertatem peccati requiritur ut Deus praescientia sua non sit causa peccati, ergo ad libertatem cuiuscumque actionis voluntatis requiritur ut Deus sua praescientia non sit causa illius actionis; est enim par ratio de concordia inter praescientiam divinam et actionem quamlibet liberam, sive bonam, sive malam.

Secundo: Doctrina S. Augustini universalis est, et complectitur quaestionem de concordia cuiusvis liberae actionis, bonae vel malae, cum divina praescientia; unde ratio quam proponit, desumpta ex praevisione peccati, extendi debet ad quascumque liberas actiones, etiam bonas; foret enim inconsequentia tanto Doctore indigna, si rationem subiungeret quae tantum conveniret cuidam parti quaestionis ab ipso tractatae, non vero toti quaestioni.

Tertio tandem: Etiam loquitur ex professo de praevisione actuum bonorum; ut patet ex illis verbis: *Sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit.* Praevidet ergo Deus liberas actiones tum bonas, tum malas creaturarum. Est autem manifestum ex tota doctrina ab Augustino ibi tradita quod, sicut ad libertatem actionis malae requiritur ut non ideo peccet homo quia Deus peccaturum illum praescivit, sic etiam ad libertatem bonae actionis necessarium est ut non ideo ponat bonam actionem, quia Deus praevidit eam esse ab homine ponendam. Atqui si darentur decreta praedeterminantia physice vel moraliter, ideo homo positurus esset actionem bonam, quia Deus illam praescivit. Ergo Augustinus negat clarissime futura contingentia videri a Deo in decretis. Ea ergo futura videt Deus independenter a decretis, seu per scientiam mediam; estque haec Augustini doctrina.

b) In lib. 3 de libero arbitrio, cap. 2 (Enchir. Patrist., n. 1547), ait S. Augustinus ideo praescientiam divinam non obesse libertati nostrae, quia se habet relate ad actiones libere futuras, sicut memoria nostra se habet ad actiones praeteritas. Atqui ratio cur memoria nostra non cogit fuisse quae praeterierunt, petitur ex eo quod memoria nostra relate ad praeterita non se habet antecedenter, sed consequenter. Ergo

etiam ex mente Augustini praescientia divina de actibus creatis liberis non facit suppositionem antecedentem, sed consequentem.

c) In libro de diversis quaest. ad Simplicianum (lib. 2, cap. 13; M. 40, 118) infallibilem gratiae connexionem cum actu salutari repetit Augustinus ex eo quod, si Deus vult, potest quocumque flectere voluntatem curatam. Sed undenam petitur ab Augustino haec efficacia divinae voluntatis? Non aliunde quam ex divina praescientia futuribilium. Atqui hanc futuribilium praescientiam ponit Augustinus independentem a divinis decretis praedeterminantibus. Ergo non quidem ipso nomine, sed re statuit scientiam mediam, ex eaque petit infallibilem connexionem gratiae cum actu salutari.

Ad maiorem satis est afferre haec Augustini verba (loco cit.): « Nullius frustra miseretur Deus; cuius autem miseretur sic cum vocat, *quomodo scit ei congruere* ut vocantem non respuat ». Quae verba Augustini supponunt in Deo praescientiam de auxiliis, quae, antequam de facto homini dentur, praevidentur coniungenda cum consensu voluntatis; quae est futuribilium scientia.

Prob. min. Cognitio illa ratione prius in Deo existens efficit, secundum Augustinum, ut consequens vocatio sit congrua, seu talis, quae voluntatis consensum obtentura sit; unde prius praecedit cognitio illa, et postea venit misericordia Dei subveniens homini per auxilium cuius congruitas erat praecognita. Atqui si ageretur de cognitione fundata in decretis, praescientia non praecederet misericordiam, sed potius misericordia praecederet praescientiam; quia prius esset decernere auxilium praedeterminans voluntatem (et hinc misericordia) in quo praevideretur futurus consensus. Ergo Augustinus statuit scientiam Dei futuribilium independentem a decretis.

d) Augustinus explicite affirmat unam eamdemque gratiam posse esse in uno congruam seu efficacem, et in alio incongruam seu inefficacem (Multi, inquit, vocati, pauci electi; ut *quamvis multi uno modo vocati sint*, tamen quia non omnes eodem modo affecti sunt, illi soli sequuntur vocationem, qui ei capiendae reperiuntur ideonei. Enchir Patrist. n. 1573). Atqui hoc impossibile est in quocumque systemate explicante

efficaciam gratiae ab intrinseco, nam in eiusmodi systemate non dantur multi uno modo vocati, quorum alii convertantur, non vero alii. Ergo Augustinus reiecit gratiam ab intrinseco efficacem; qua reiecta non remanet aliud systema nisi scientiae mediae.

Idem eruitur ex celebri loco de Civ. Dei, lib. 12, cap. 6; ubi Augustinus loquitur de duobus aequaliter omnino affectos et animo et corpore, eademque prorsus tentatione carnis tentatos; quorum tamen alter movetur ad illicite perfruendum, alter autem in voluntate pudica stabilis perseverat. Et ad finem haec habet: « Si eadem tentatione ambo tententur et unus ei cedat atque consentiat, alter idem qui fuerat perseveret; quid aliud apparet, nisi unum noluisse, alterum voluisse a castitate deficere? Unde nisi propria voluntate, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio? »

In hoc exemplo Augustini una eademque gratia fuit pro uno efficax, pro altero vero inefficax; ratio autem cur alter peccaverit, alter non, petitur ex voluntate, non vero ex efficacia aut inefficacia gratiae. Id autem non potest admitti in ullo systemate tenente gratiam ab intrinseco efficacem.

Si dicas Augustinum loqui in eo loco de statu naturae integrae, facile respondetur id nullo modo esse admittendum. Est enim sermo de hominibus concupiscentia carnali agitatis; concupiscentia, inquam, antecedente. Haec autem non existebat in statu naturae integrae.

Praeterea, exinde causa thomistarum nihil posset iuvari; ipsi enim dicunt praedeterminationem physicam eodem modo, eademque ratione requiri in quocumque naturae statu, ut patet ex supra dictis in expositione systematis thomistici. Vide de hoc argumento Palmieri, pag. 471 in fine simul cum pag. 395, 396.

229. Aliorum Patrum testimonia videri possunt apud de San, de Deo Uno, tom. 1, pag. 763 sq. (n. 243); et Kilber, de Deo n. 165.

Nominatim vero quaedam afferre placet ex S. Prospero Aquitano, ea praesertim ratione, quia ex ipso optime dignosci potest quaenam fuerit mens Augustini contra pelagianos et

semipelagianos in quaestionibus de gratia et praedestinatione.

Ait ergo S. Prosper: « Non ex eo pereundi necessitatem habuerunt (reprobi) quia praedestinati non sunt, sed ideo praedestinati non sunt, *quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt* ».

« Vires obedientiae non ideo cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit, sed *ideo eum non praedestinavit, quia recessurum ab ipsa obedientia esse praevidit* ».

« Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. *Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati* ».

« *Potest itaque sine praedestinatione esse praescientia; praedestinatio autem sine praescientia esse non potest* ».

Sic S. Prosper in responsione ad capitula Gallorum, ubi supra, n. 195 in fine.

Nota vero postremam sententiam desumptam esse ex Augustino fere ad litteram ex lib. de praedest. Sanct. cap. 10 (M. 44, 975).

Ex his autem ita arguitur: Si divina scientia futurorum contingentium fundaretur in decretis, praescientia de ruina damnatorum fundaretur in decreto non dandi illis gratias continentes praedeterminationem physicam vel moralem; ideoque non esset prius praescientia, et postea reprobatio, sed antecederet reprobatio illa, quam dicunt negativam, et post ipsam veniret praescientia. Atqui S. Prosper clarissime affirmat oppositum: quodque de S. Prospero, idem dico de S. Augustino. Ergo et Augustinus et Prosper admittunt in Deo scientiam de futuris liberis independentem a decretis praedeterminantibus; seu, aliis verbis, admittunt scientiam mediam.

230. Simile argumentum fieri potest ex S. Thoma, hac ratione: Ut supra notatum est (n. 228), concordia libertatis cum efficacia gratiae redit in quaestionem de concordia eiusdem cum divina praescientia futurorum contingentium. Atqui S. Thomas hanc ultimam quaestionem solvit ex eo quod ordine causalitatis praescientia divina non inducit suppositionem antecedentem liberum arbitrium, sed consequentem;

quae est doctrina de scientia media. Ergo S. Thomas nobiscum sentit in hac quaestione.

Maior superius iam declarata est.

Probatur ergo minor. S. Thomas probat praescientiam divinam non obesse libertati nostrae, quia, sic se habet divinus intuitus quoad actiones libere futuras, sicut se habet visus noster quoad praesentes. Atqui falsa esset et illusoria talis comparatio, si darentur decreta praedeterminantia, in quibus Deus cognosceret actiones futuras liberas. Ergo secundum S. Thomam Deus cognoscit actiones libere futuras independenter a decretis praedeterminantibus. Et ad probandam maiorem huius ultimi syllogismi, satis est legere S. Thomam:

a) de malo, q. 16, a, 7, ad 15:
b) In 1, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3, 5 et 6;
c) De verit, q. 2, a. 12, in corp. et ad 2;
d) 1. p., q. 14, a. 13 in corp. et ad 2;
e) 2. 2. q. 171, a. 6, ad 2.
f) 1 contra gentes, c. 67, maxime ad finem.

Ad confirmationem videri possunt testimonia Capreoli, Caietani, Dezae et Ferrariensis apud de San (de Deo, tom. 1, pag. 551 sq.).

Argumentum aliud *ex sensu fidelium* videri potest apud Murray, de gratia, disp. 8, n. 111 sq.

Nunc autem oportet ut solvamus argumenta adversariorum, qui multipliciter obiiciunt ex S. Augustino et S. Thoma atque etiam ex ratione. Primo loco solvemus argumenta ex SS. Augustini et Thomae auctoritate desumpta, ut sequitur.

231. Obiicitur 1. S. Augustinus affirmat actiones liberas ideo esse futuras, quia a Deo sunt praevisae et praedestinatae; ut patet ex sequentibus verbis: « Electi sunt itaque ante mundi constitutionem *ea praedestinatione, in qua Deus sua futura facta praescivit* » (de praed. Sanc. cap. 17; M. 44, 986). Similiter c. 10 (M. 44, 975): « *Praedestinatione sua Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus* ». Unde sequitur in sententia Augustini primo esse res a Deo praedestinatas seu decretas, et postea praevisas. Atqui haec nequeunt explicari nisi admit-

tantur decreta praedeterminantia. Ergo ea admittere oportet ad mentem S. Augustini; nihilque amplius valent quae ex ipso supra retulimus.

Idem dicatur de S. Thoma; qui in 1 p., q. 14, a. 8 ita sibi obiicit: « Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes...: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat ». Cui obiectioni respondet S. Doctor. « Ad primum dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate. Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quod Deus sciat ».

Resp. ad Augustinum distinguendo: Augustinus illa verba profert de actionibus quibuscumque tam malis quam bonis, nego; de actionibus bonis et salutaribus, subd.: prout opera bona et salutaria considerantur ut absolute futura, conc.; prout considerantur in ordine conditionato, qui a S. Augustino praesupponitur ad recte stabiliendum ordinem rerum absolutum, nego.

Explico. Si divina praescientia fundaretur in decretis praedeterminantibus, ideo res essent futurae, quia Deus illas videt in praedictis decretis; eademque ratione id valeret de actionibus tam bonis, quam malis. Et quidem actiones bonas videret Deus in decretis dandi praedeterminationem physicam vel moralem; actiones autem malas in decretis continentibus praedeterminationem physicam ad materiale peccati, vel gratiam parvam ad sensum Augustiniensium. Consequenter eadem quoque ratione praescientia Dei ordine causalitatis praecederet actiones bonas et malas. Atqui de actionibus malis id negat Augustinus, ut supra vidimns (n. 228). Ergo eius negatio universaliter est intelligenda. Et idem dico de aliis Patribus, ut bene ostendit Kilber, de Deo, n. 165, 166. Quo enim iure diceretur actiones quidem malas ideo videri a Deo, quia malae futurae sunt, id autem de bonis actionibus non valere? Si enim est aliquis modus quo actiones malas possit Deus videre

antequam eas permittat, necessario consequitur esse etiam modum quo possit videre actiones bonas, antequam eas decernat et praedefiniat. Et haec quod attinet ad primum membrum distinctionis adhibitae in solutione difficultatis.

Quoad illa vero quae posterius addita sunt, dico actus nostros salutares considerari posse vel prout sunt absolute futuri, vel etiam in statu futuribilitatis, in quo videt Deus Petrum facturum tale opus salutare, si ipsi daretur talis gratia. Nunc quaero: In quo medio videt Deus conversionem Petri reapse futuram, seu absolute futuram? Respondeo, eam videri a Deo in illo decreto quo statuit creare Petrum, eumque ponere in illis adiunctis, in quibus praevidit ipsum fore convertendum. Uno verbo, vidit futuram Petri conversionem in decreto dandi illi gratiam efficacem; et respectu talis actionis absolute futurae, verissimum est eam videri a Deo in decreto suo, ut explicite monuimus in expositione systematis Molinae. Et hoc sensu optime dici potest ac debet actus salutares videri a Deo in suo decreto praedestinante; quod de actibus malis non valet, quia eos Deus praescit quidem, non vero decernit, sed mere permittit (quamvis in systemate adversariorum non satis nobis appareat quomodo Deus non decernat actus malos omnino ut bonos; utrosque enim videt in decretis praedeterminantibus).

Ut autem decretum convertendi Petrum sit ex parte Dei efficax, praesupponenda est in Deo praescientia de futuro consensu quem Petrus praestaret tali auxilio, si illud ipsi concederetur; nam secus providentia Dei esset imperfecta et caeca; et manifeste apparet non posse conversionem Petri videri a Deo in decreto dandi ipsi talem gratiam, nisi antecedenter ad decretum praevideat talem gratiam fore coniungendum cum consensu; seu fore efficacem, si reapse concederetur. De hac ergo conversione Petri considerata in statu hypothetico seu futuribili quaestio est, utrum Deus eam videat in aliquo decreto efficaci ab intrinseco, ut dicunt adversarii nostri, an independenter a tali decreto et per scientiam mediam. Porro dicimus hoc postremum esse omnino affirmandum ad Augustini mentem, cuius auctoritas in contrarium invocatur. Quod ita probatur:

Primo: Quia in lib de dono perseverantiae c. 14, 35 (M. 45, 1014), praedestinationem ita definit: « Haec est praedestinatio Sanctorum, nihil aliud: *praescientia* scilicet *et praeparatio beneficiorum Dei,* quibus certissime liberantur quicumque liberantur ». Ubi eo ipso quod praescientiam prius ponit quam praeparationem beneficiorum Dei, satis indicat scientiam praeire, et post eiusmodi praescientiam constitui decreta quibus praeparantur beneficia gratiae in tempore concedenda; quae praescientia nequit esse nisi conditionalis, nam antecedit decreta quaevis praedefinientia aut praedestinantia. Quod clarius patet ex eis quae Augustinus ait paulo post (M. 45, 1018): « Ista igitur sua dona quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum esse praescit, *et in sua praescientia praeparavit... Namque in sua quae falli mutarique non potest praescientia, opera sua disponere, id omnino nec aliud quidpiam est praedestinare* » (vide superius, n. 195).

Attende ergo bene quomodo praescientia antecedat in sententia Augustini praeparationem beneficiorum Dei; non enim ait Augustinus beneficia gratiae prius disponi et praeparari (quod idem esset ac ea prius praedefiniri seu praedestinari); sed e converso affirmat prius opera praesciri, et postea eadem in praescientia disponi, praeparari, seu praedefiniri et praedestinari aut quocumque demum alio vocabulo uti volueris. Hinc illa verba Augustini (de praed. Sanc. c. 10; M. 44, 975): « Praedestinatio est quae sine praescientia esse non potest: potest autem esse sine praedestinatione praescientia ». Nempe, ut explicat ibidem Augustinus, quoad bona opera praescientia Dei coniungitur cum praedestinatione; sed non quoad mala. Patet autem id non posse dici in doctrina contraria quam refutamus; sicut enim ad bona opera, sic etiam ad mala ponendum dicunt decretum Dei dandi gratiam sufficientem, ita ut non nisi in hoc decreto Deus videat malam actionem futuram.

Secundo: Idem probatur ex eo quod, post datam definitionem praedestinationis (praescientia et praeparatio etc.), proponit exemplum Tyriorum et Sidoniorum, quorum praevidit Deus conversionem, si ipsis fuissent concessae eaedem illae gratiae, quas habuerunt Corozaitae et Bethsaitae. Atqui

Tyriis et Sidoniis non dedit Deus tales gratias, nec eos proinde praedestinavit. Ergo praevidit eorum futuribilem conversionem independenter a decretis; unde si eos praedestinasset, decretum praedestinationis fuisset innixum praecedenti scientia conditionalium.

Tertio tandem: In cap. 21 de dono perseverantiae meminit eorum quae docuerat in libris ad Simplicianum; in quibus clare proponitur praescientia conditionalium ante decreta praedestinantia, quod doctrinam adversariorum penitus destruit. Cf. supra n. 228.

232. *Ad ea quae obiecta sunt ex S. Thoma, respondeo:* Ait S. Thomas aliquam Dei scientiam esse causam rerum, ideoque relate ad aliquam Dei scientiam verum esse quod ideo res sunt quia cognoscuntur a Deo; conc.; id ait S. Thomas de scientia visionis, nego. Non ergo est quaestio utrum aliqua Dei scientia sit causa rerum, sed cuinam scientiae Dei hoc conveniat. Thomistae affirmant id convenire scientiae visionis, non quidem quatenus est formaliter visionis, sed imperii et approbationis. Contra autem dicimus hoc munus non posse competere scientiae visionis, sed scientiae simplicis intelligentiae, et, relate ad actiones liberas, scientiae mediae.

Hanc autem esse mentem S. Thomae ostenditur, tum quia in hoc articulo, unde obiectio desumpta est, causalitatem scientiae divinae comparat causalitati quam exercet scientia artificis quoad artificiata: tum quia inferius (q. 19, a. 4, ad 4), causalitatem scientiae comparat causalitati voluntatis, aitque scientiam esse causam operis, quia se habet ut dirigens, voluntas autem ut imperans; sicut accidit in artifice humano, qui certe non est causa rei secundum quod videndo producit ipsam rem, sed secundum quod scientia sua dirigitur in operatione artis. Praeterea, si scientia visionis esset in Deo causa rerum, eodem modo id valeret quoad actiones bonas et malas; valeret proinde haec propositio: ideo res malae et peccaminosae futurae sunt, quia Deus eas videt. Quod nemo admissurus est ex adversariis nostris. Quo ergo iure postulant ut idem admittamus de actionibus bonis?

Addit S. Thomas aliquid, quod libentissime concedimus; dictum scilicet Origenis non esse admittendum eo sensu quod scientia divina producatur ex rebus, sicut producitur scientia nostra. Deus enim non determinatur ut nos a rebus ipsis ad cognoscendum, sed tantum a seipso et ab essentia sua.

233. Obiicitur 2. Ratio ex S. Thoma superius proposita (n. 230) eatenus valeret, quatenus in doctrina S. Thomae fura contingentia viderentur a Deo in seipsis, non vero in suis causis (concedo). Atqui id non valet (nego). Ergo. Et probo minorem. Cum S. Thomas negat futura contingentia cognosci a Deo in suis causis, aitque e converso ea cognosci in seipsis, refertur ad futura contingentia considerata in suis causis proximis, non vero in causa prima; vel si refertur ad causam proximam, de illa loquitur secundum se, et praescindendo a decreto Dei. Sic Gonet tom. 1, d. 4, a. 5, n. 163 in tract. 3; et Billuart, de Deo, dissert. 6, a. 4, paragr. 2.

Respondeo hanc interpretandi rationem non posse admitti; et ratio est multiplex.

Prima: quia S. Thomas diserte affirmat quod divina cognitio ad ipsum (contingens) non refertur, *nisi secundum quod est in esse actuali.* Cf. Testimonium allatum ex 1, d. 38. Quae particula exclusiva: *nisi:* excludit omnem aliud modum cognoscendi contingens cum certitudine, tum in causa proxima, tum etiam in causa prima.

Secunda ratio: quia in data interpretatione thomistarum, illusoria et falsa esset comparatio instantissime repetita a S. Thoma de necessitate consequentiae, et non consequentis, qua sedet Socrates, dum eum sedere videmus. Falsum etiam esset quod ait, contingens necessario esse dum est; ea nimirum necessitate, et non alia, qua omne quod est, dum est, necesse est esse. Finge enim futurum liberum determinari ad unum, non quidem per causam proximam; sed per causam primam mediante decreto praedeterminante ad unum. In hac doctrina, visio Dei inferret futurum liberum antequam ipsum sit, et non solum in hypothesi quod ipsum sit. Unde in futuris contingentibus, praeter illam necessitatem conditionatam et consequentem, alia antecedens admittenda esset. Atqui

S. Thomas non agnoscit in his futuris nisi solam illam necessitatem conditionatam, secundum quam omne quod est, dum est, necesse est esse. Ergo excludit decreta praedeterminantia.

Tertio: S. Thomas non considerat causas secundas, nisi secundum quod subsunt concursui divino eas moventi ad agendum, neque enim aliter causae secundae agunt vel agere possunt. Ergo si negat futurum liberum posse cognosci cum certitudine in causis proximis, seu secundis, etiam negat posse cognosci cum certitudine in causa prima, quae effectus agentium secundorum non per seipsam immediate operatur, sed per causas secundas ipsi subordinatas. Et inde est quod S. Thomas universaliter negat futura contingentia posse cognosci cum certitudine in suis causis, et asserit ea cognosci tantum in eorum esse actuali, seu in seipsis.

Instatur. S. Thomas ait (de ver. q. 8, a. 12) omnes effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima esse determinatos, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit. Ergo...

Resp. dist. assertum: Ait S. Thomas omnia esse determinata in causa prima, quatenus causa prima certissime cognoscit omnia, non exclusis futuris liberis, conc.; quatenus radix cognitionis horum futurorum desumenda sit ex decretis praedeterminantibus, nego.

Et explico rationem distinctionis. Quaerit S. Doctor in illo articulo utrum Angeli cognoscant futura; et respondet ab Angelis cognosci cum certitudine ea futura quae in suis causis iam determinata sunt, seu futura necessaria; non vero cognosci futura libera nisi coniecturaliter. Contra vero a Deo cognosci cum certitudine non solum futura necessaria, sed etiam libera. Unde sequitur certitudo divinae providentiae. Sed his omnibus admissis, restat ulterior quaestio, quomodo nempe Deus cognoscat futura libera, num in suis causis, an potius in seipsis. Et de hac quaestione S. Thomas in hoc articulo nihil affirmat aut negat; in aliis vero locis, quae attulimus; clarissime dicit futura libera non videri, nec posse videri, cum certitudine in suis causis, sed tantum in seipsis. Imo, in hoc ipso loco affirmat S. Thomas futura libera in suis causis infallibiliter *cognosci non posse.*

Et in quaest. 6 de veritate, a. 3, ad 6 sic habet: « Veritas praedestinationis et praescientiae *respicit futurum ut est praesens... et ideo certitudinem habet.* » Et in q. 2, a. 12 bis repetit celebre exemplum de necessitate consequentiae qua Socrates currit aut sedet, prout eum currentem cernimus aut sedentem. Si ergo certitudo divinae providentiae ac praedestinationis (de qua certitudine sermo est in locis modo citatis) oritur ex divina praescientia futurorum contingentium, manifestum est praeire praescientiam, quam sequatur praedestinatio. Ergo praescientia non fundatur in decretis Dei praedestinantibus, ut adversarii volunt, sed e converso decreta eiusmodi praesupponunt praescientiam futurorum contingentium, ut ait Molina.

234. Obiicitur 3. iterum ex Augustino. S. Augustinus dixit conciliationem gratiae efficacis cum libertate esse mysterium, et quidem magnum. « Atqui in utroque systemate molinistarum et congruistarum, omnes facile penetrare possunt concordiam libertatis cum gratia; quis enim, etiamsi stupidissimus, non intelligat manere libertatem cum gratia, quae ab eius nutu pendet? Imo, ideo conficta sunt ista systemata, ut haec concordia facile perciperetur: quo uno palam est quantum distent ista systemata a S. Augustini systemate ». Sic Billuart, de gratia, dissert. 5, art. 6.

Resp. dist. assertum: Ait Augustinus esse mysterii plenam quaestionem de distributione gratiarum (cur nempe huic detur gratia efficax, alteri vero non detur) conc.; quaestionem de conciliatione gratiae efficacis cum libertate subd.: ait eam esse difficilem, conc.; impossibilem, nego. « Ego enim dixi, inquit Augustinus, istam quaestionem ad discernendum esse difficilem: non autem dixi, non posse discerni » (contr. Iul. lib. 4, n. 47; M. 44, 762). Solutionem vero huius quaestionis ait sibi esse revelatam (vide supra, n. 194 in fine) dum scriberet libros ad Simplicianum.

Duo ergo Augustinum affirmat in re praesenti; aliud, in quo ait latere mysterium inscrutabile, quod est mysterium de distributione gratiarum, et mysterium de praedestinatione. « Ex duobus, inquit, aetate iam grandibus impiis, cur iste ita

vocetur ut vocantem non respuat, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt iudicia Dei. Ex duobus autem piis, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi non donetur, inscrutabiliora sunt iudicia Dei. « (De dono persev. 9, 21; M. 45, 1003). Vide etiam de Spiritu et littera, cap. 34; M. 44, 241). Hoc autem mysterium et nos agnoscimus cum Molina (Conc. q. 23, a. 4 et 5, disp.: 1, membr. 13), qui toties repetit rationem cur Deus elegerit hunc rerum ordinem, in quo tot homines damnandi essent, esse nobis prorsus imperviam et inscrutabilem.

Alterum autem quod Augustinus affirmat, se refert ad conciliandam efficaciam gratiae cum libertate humanae voluntatis; ubi Augustinus agnoscit quidem rem difficilem, sed non inscrutabilem; immo, ait Augustinus sibi manifestatam fuisse hanc conciliationem, dum scriberet ad Simplicianum. Unde et nos conciliationem exinde petimus cum Augustino, ex eis nimirum quae docuit in libris ad Simplicianum. Non ergo Augustinus ibi mysterium adstruit, ubi vult obiiciens; ideoque obiiciens ipse ab Augustino recedit, non autem Molina.

Obiicitur 4. Augustinus ait gratiam efficacem esse omnipotentissimam Dei voluntatem, etc. Cf. Billuart, de gra., dissert. 5, a. 6.

Respondetur solutionem ad hanc, et similes difficultates, esse a nobis superius propositam (n. 195 sq.). Ubi vidimus unde repetat Augustinus efficaciam gratiae, non certe ex decretis praedeterminantibus, sed ex divina praescientia sine ullis decretis.

Adverto autem obiter difficultatem hanc a Billuart ita amplificari, ut inter alia scribat: « Atqui haec competunt gratiae per se ab intrinseco efficaci, nullatenus vero gratiae permissae libero arbitrio..., nam haec gratia... non est potentissima et efficacissima, siquidem nihil possit operari, si voluntas humana resistat ». Quibus respondemus: An igitur Billuart vult ut admittamus gratiam *non permissam libero arbitrio, et cui resisti non possit a voluntate humana?* Sic enim videretur ex ipso concludendum,

Obiicitur 5. Augustinus ait in negotio salutis nobis nullo modo esse gloriandum, quia *totum* debetur gratiae. Atqui hoc

nequit explicari nisi dicamus gratiam esse ab intrinseco efficacem. Ergo.

Praeterea, in 1 Cor. 4, 7 dicitur: *Quis te discernit*? etc. Atqui si gratia non est efficax ex se et ab intrinseco, sed expectat consensum voluntatis, homo habet aliquid unde gloriari possit et se discernere ab altero qui aequali gratia praeventus non consentit; potest nempe gloriari de consensu praestito gratiae. Ergo admittenda est gratia efficax ab intrinseco.

Resp. ad 1: Ait Augustinus nullo modo nobis esse gloriandum, quatenus contra semipelagianos statuit initium salutis esse a Dei gratia, non vero ab operibus naturae, conc.; quatenus data gratia, eius efficacia nullo modo dependant a cooperatione nostrae voluntatis, nego. Et nego minorem; nam ad explicandum quomodo totum sit tribuendum divinae gratiae in negotio salutis, non opus est recurrere ad praedeterminationes physicas, sed satis est adstruere necessitatem gratiae praevenientis seu excitantis ad omnia opera salutaria, etiam ad initium fidei.

Resp. ad 2: Admittitne adversarius sic obiiciens necessitatem liberi consensus voluntatis ad gratiam efficacem, an non admittit? Si primum, difficultas primum sibi ipsi solvenda est. Si alterum, videat quomodo salvet definitiones concilii Tridentini.

Quare respondeo directe ad obiectionem hac ratione: homo habet unde se discernat ab alio, quatenus potuit efficere ut non consentiret gratiae illi, quam a Deo accepit, concedo (et adverte hoc esse de fide; illi enim ipsi gratiae, cui homo consentit, potuit non consentire, sed resistere); quatenus ab homine pendet habere vel non habere illam gratiam, nego. Et responsio patet ex saepe dictis.

Aliam solutionem similem vide apud Mazzella, n. 727.

235. Obiicitur 5. In nostro systemate nulla est differentia inter gratiam sufficientem et efficacem; et data aequali gratia Petro et Iudae, a solo Petro pendet consensus; unde ipse se discernit a Iuda. Atqui haec omnia falsa sunt. Ergo et nostrum systema est falsum.

Praeterea, dominium absolutum Dei postulat ut voluntas

Dei non possit frustrari. Atqui frustraretur in doctrina Molinae, in qua dari posset voluntas libera, quae omnibus gratiae auxiliis praevideatur dissensura. Ergo doctrina Molinae nimium tribuit libertati, et nimium detrahit omnipotentiae Dei.

Respondeo ad 1, in nostro systemate nullam quidem esse necessario differentiam entitativam inter gratiam sufficientem et efficacem, sed utique in ratione beneficii et moraliter; quatenus moraliter semper est beneficium maius gratia efficax quam sufficiens, ut satis patet. Praeterea, cum habere vel non habere gratiam efficacem non sit in nostra potestate, ut saepe dictum est, non sequitur discretionem unius ab alio esse a nobis, sed a gratia Dei.

Respondeo ad 2, argumentum posse retorqueri in adversarios; a quibus quaeri potest, num admittant gratiae Dei efficaci resisti posse. Quod cum negare non possint, quin Ecclesiae decreta negent, consequens erit omnipotentiae Dei resisti posse; ipsi enim ponunt gratiam efficacem quae provenit ex omnipotentissima Dei voluntate.

Respondeo igitur *directe:* Dominium Dei postulat ut non possit frustrari voluntas Dei absoluta, conc.; voluntas eius conditionata, et conditione pendente a libero arbitrio creato, subd.: si sermo sit de voluntate consequente, iterum conc.; si de antecedente, nego. Et cf. supra, n. 187 in obi. 2.

Ad id quod dicitur, in doctrina Molinae posse dari voluntatem quae praevideatur omnibus auxiliis gratiae dissensura, nego simpliciter; nam omnipotentiae Dei non deerit modus talem voluntatem convertendi; ut enim ait S. Thomas, de verit., q. 22, a. 8 in c.: « Deus potest immutare voluntatem *de necessitate* ». Si hoc contingeret, conversio hominis, eiusque iustificatio, fieret sine ullo merito eius qui iustificatur, ut accidit in infantibus recipientibus baptismum. Semel autem iustificatus, haberet in se principium meriti relate ad ulteriores actiones, quia haberet gratiam sanctificantem, quae est principium meriti.

Alia quaedam *de novitate* scientiae mediae, et similia, vide, si placet, apud Mazzella, n. 705 sq. et 717 sq. Brevius Mendive, de gratia actuali, n. 224 et 227.

236. Obiicitur ex ratione.

a) Causa in actu primo indifferens, nequit ad agendum determinari nisi ab alio praemota. Atqui voluntas in actu primo constituta, est indifferens ad agendum vel non agendum. Ergo debet praemoveri ad agendum, et quidem praemotione determinante; seu debet praedeterminari.

Resp. dist. mai.: si agitur de causa indifferenti indifferentia passiva, conc.; indifferentia activa, nego. Et contrad. minore, nego conc. Et vide hanc responsionem testimoniis S. Thomae, Suarez, Capreoli, confirmatam apud Mazzella, n. 733.

Et quidem ad S. Thomam quod attinet, videantur testimonia superius allata, n. 205, *dicunt secundo.*

b) Atqui causa creata, etsi active indifferens, debet ab alio determinari ad agendum. Quia causa creata constituta in actu primo, adhuc est in potentia, non vero in actu. Atqui omne quod est in potentia debet reduci in actum per aliquod ens quod sit in actu, nempe, per causam primam. Ergo et voluntas.

Resp. dist. mai.: Ideoque causa creata non est principium adaequatum sui effectus, sed debet adiuvari concursu Dei ad operandum, conc.; debet praemoveri, et quidem praemotione ad unum praedeterminante, nego. Contrad. min.: omne id quod actione sua transit de potentia in actum indiget concursu divino ad operandum, conc.; indiget praemotione ad unum praedeterminante, nego; et nego maxime si agatur de causis liberis, quae sunt *active* indifferentes quoad suos effectus. Vide de San, de Deo, n. 208.

Explico. Cum omne ens quod transit de potentia in actum acquirat aliquam novam perfectionem, qua prius carebat, nequit dici causa adaequatc sui effectus, sed debet requirere concursum Dei, seu debet iuvari ab agente quod est totaliter in actu, ut est Deus. Sed exinde male inferres necessitatem praemotionis, et multo minus praedeterminationis ad unum. Nam causas secundas esse activas, negari nequit nisi ruamus in occasionalismum. Eas autem esse activas suorum effectuum, hoc significat, quod, positae in actu primo proximo, effectum producunt per efficientiam et activitatem quae in ipsis est, seu per

exercitium activitatis propriae. Principio igitur hoc statuendum est, causas creatas habere a Deo activitatem, sicut a Deo habent essentiam propriam. Et sicut essentia creaturarum a Deo quidem procedit, estque a Deo dependens, sed tamen pertinet ad ipsas res quae creatae sunt; similiter quoque activitas creaturarum a Deo procedit, et a Deo dependens est, ita tamen ut vere et proprie creaturae activae sint, habeantque activitatem a divina activitate distinctam, ut habent essentiam a divina essentia distinctam.

Iamvero, in sententia contraria videtur aut negari omnis activitas creata, aut induci processus in infinitum. Nam inter potentiam activam creaturae iam in actu primo proximo constitutam, et actionem ipsam, adversarii nostri introducunt tertium quoddam ens, quod dicitur praedeterminatio physica, per quam dicunt omnem creaturae activitatem ad actum esse reducendam. Nunc autem quaero: Illud ens, quod vocas praedeterminationem physicam, vel est ipsa actio, vel quid praevium actioni. Si primum, cum praedeterminatio a solo Deo sit, et ad eam omnis potentia creata se habeat mere passive, inferendum esset causas creatas nihil agere, sed mere pati aliquid a prima causa. Si vero praedeterminatio est quid praevium actioni, ergo spectat ad actum primum; et consequenter nondum est quid in actu positum, sed in potentia. Atqui, secundum adversarios nostros, omne quod est in potentia debet reduci in actum per ens actu. Ergo indigebimus altera praedeterminatione, et sic in infinitum. Cf. dicta supra n. 167 in re simili.

c) Deus est prima causa; unde est primum determinans, et primum liberum. Atqui si causa creata se determinaret sine praedeterminatione accepta a Deo, haec essent falsa. Ergo dignitas causae primae exigit physicam praedeterminationem.

Resp. dist. mai.: quatenus omnis causa creata et omnis libertas a Deo est velut participatio quaedam divinae essentiae, conc.; quatenus nulla causa creata agit nisi Deus praeagat, nego. Porro ad id quod additur, Deus est causa prima; ergo est primum determinans; conceditur consequentia secundum quod libertas hominis a Deo est; sed non quatenus determi-

natio voluntatis liberae debeat esse a Deo determinante. Alioquin possum sic arguere: Deus est primum vivens; ergo vita nostra ita est a Deo, ut Deus sit primum principium nostrae vitae. Quo posito, videremur vivere vitam Dei, vel Deum vivere vitam nostram; quod quid differt a pantheismo?

Egregie in hanc rem Palmieri (pag. 479): «Porro neganda est illa consequentia, quod si Deus est causa prima, debet quoque esse primum determinans; nam determinatio actus propria est libertatis qua privari non potest quin desinat esse libertas; etenim determinatio actus est ipsum exercitium liberum facultatis, quod proprium eius est. Quemadmodum, cum actus voluntatis sit actus vitalis, licet Deus sit causa prima actus non sequitur quod Deus sit primum principium vitae eiusdem; imo, nullo modo est eius principium vivens. Eodem modo, quamvis Deus sit causa prima actus, non sequitur quod sit primum determinans: nam sicut vitalitas actus, ita determinatio eius pendet a voluntate, Deo concurrente ut causa universali entis, non ut determinante actum. Unde primum, imo, unicum determinans actus, est voluntas libera; determinatio enim actus non est aliquid aliud ab ipso actu, sed est actus libere elicitus, hoc est, absque ulla necessitate consequentiae ex omnibus positis necessariis ad agendum».

d) Si haec ita sunt, Deus pendet a creatura; nam ideo Deus concurrit ad actum in sententia nostra, quia creatura se ad actum determinat. Atqui haec sunt absurda, Ergo.

Respondeo negandum esse suppositum maioris; non enim dicimus voluntatem se prius determinare, et postea venire concursum Dei; sed dicimus actionem illam, quae est determinatio libera voluntatis creatae, venire simul a Deo et a voluntate; a Deo quidem, quatenus est ens, a voluntate autem libera, quatenus est hoc determinatum ens potius quam aliud; hoc, inquam, determinatum ens, quod dicitur determinatio libera et vitalis voluntatis creatae.

e) «Deus est causa omnium rerum, quae quoquomodo habent esse; at quod voluntas nostra se determinet, et applicet ad operandum, sine dubio est aliquid; igitur hoc ipsum facit Deus: Deus igitur facit ut voluntas se determinet et applicet, ad per hoc ipsam movet, determinat et applicat».

Respondeo: « In eo quod est, voluntatem se determinare ad opus, sive (quod idem est) re ipsa operari, cum antea non operaretur, tria considerari possunt, voluntas, actio eius, et egressus actionis a voluntate, sive relatio et habitudo actionis, tamquam effectus, ad voluntatem ut ad causam. Ex his tribus, voluntas sine dubio a solo Deo facta est; actio quoque fit a Deo, quamvis non solo; denique, relatio proprie non fit, sed consequitur: tamen, ut est idem re cum actione, ab eo fit, a quo actio ipsa fit. Itaque nihil est, quod non fiat a Deo; et tamen non dicitur Deus determinare vel applicare voluntatem ad opus, quia relatio illa non refertur ad Deum, sed ad solam voluntatem. Referretur autem ad Deum, si ipse uteretur voluntate tamquam instrumento ad illam ipsam actionem faciendam ». Bellarminus, de gra. et lib. arbitr. lib. 4, cap. 15.

Et in eodem loco (paulo ante) haec habet: « Inter primam causam et secundam, cum secunda non est proprie instrumentum, non est ordo ut una alteram moveat, sed ut una sit prior altera perfectione, illimitatione, et necessitate; quia videlicet sit causa perfectior, et nobilior, et rursus universalior, cum non limitetur ad unum vel alterum effectum; et denique summe necessaria, cum sine ea nullus effectus fieri possit ».

f) Plus requiritur ad actu agere, quam ad posse agere. Ergo et in ordine naturae necessaria est praedeterminatio physica, et in ordine gratiae requiritur, praeter gratiam sufficientem, gratia efficax ab intrinseco ad actu agendum.

Resp. dist. ant.: plus requiritur ad actu agere, quam ad posse agere remotum, conc.; ad posse agere proximum, subd.: plus requiritur ex parte causae seu efficienter vel causaliter, nego; formaliter seu ex parte actionis, conc. Requiritur nempe ipsa actio, quae certe distinguitur a requisitis ad agendum, sed in eis continetur virtualiter. « Si sermo sit de posse proximo, seu potestate in actu primo, tunc concedimus haberi potestatem sufficientem, et concedimus etiam plus requiri ad actum quam ad posse, formaliter tamen, non efficienter, hoc enim plus quod requiritur non est nisi ipse actus, non vero aliquid ex parte principii actus; eo proinde effato nihil aliud dicitur, nisi plus realitatis haberi in potentia agente, quam in

potentia potente agere, et tamen realitas actus est ab ipsa potentia quae potest ». Palmieri, pag. 464.

Et adverte praedicta omnia longe amplius esse admittenda si agamus de causa libera, cuius haec est certissima notio: Causa quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere, vel non agere; agere hoc vel illud. Sunt quidem inter thomistas qui hanc definitionem nolunt admittere; sed eam esse admittendam vel exinde patet, quod alias tolleretur discrimen omne inter causas liberas et necessarias.

Sed haec potius pertinent ad philosophiam, ubi iam satis explicata esse supponuntur.

237. Scholion. Ad finem huius thesis videntur nobis ad rem valde apta esse quae ait P. Hurter in Zeitschrift fuer kath. Theol., 1903, pag. 706; quaeque eiusmodi sunt:

Illud est notatu dignum, quod relate ad sacramenta, quae in quibusdam efficacia sunt, in aliis carent optatu effectu, nemini in mentem venit tale momentum in hoc ponere, ut ea dividat in efficacia et sufficientia, et innumeras quaestiones proponat de hac diversitate, dum e converso in gratia, quam Deus hominibus offert atque largitur ad eorum conversionem et progressum in bono, de illa diversitate numquam finis dicendi fit, cum tamen Scriptura et Patres in omni fere pagina differentiam illam repetant ex diverso modo quo homines se habent, omnino sicut in sacramentes. *Adiuvantes exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis* (2 Cor. 6, 1). Si enim agatur de differentia entitativa et essentiali inter gratiam efficacem et sufficientem, non videtur tam difficilis esse quaestio secundum Scripturam et traditionem; ex tota enim praedicatione doctrinae atque ex instructione populi christiani, cui hanc rem continuo et semper omnique ratione persuadere nitimur, hoc eruitur, quod a nobis pendet gratiam Dei inutilem reddere aut fructuosam. Si autem de ratione agatur propter quam Deus dat aliis talem gratiam, cuius rectum usum praevidit, aliis vero talem, cuius malum usum praesciebat, versatur ob oculos enigma quoddam: *Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius* (Rom. 11. 33). Iamvero, hic iam non agitur de essentia

gratiae, sed de distributione eius, quae utique mysterii plena est. In hoc stat secundum Patres mysterium gratiae, potius quam in eius efficacitate. Hactenus P. Hurter.

Quamvis autem sacramentum ex. gr. Eucharistiae nemo dixerit aliud fuisse in entitate sua pro Iuda quam fuit pro reliquis Christi discipulis in ultima coena, etsi pro Iuda fuit tantum sufficiens, pro reliquis vero efficax; tamen possumus considerare illud prout subest scientiae et praedefinitioni Dei, et sic habebimus differentiam inter sacramentum sufficiens et efficax, quae non dependet ab ipsius sacramenti entitate, sed ab extrinseco. Praeviderat enim Christus Dominus reliquos Apostolos fore in gratia dum eis Seipsum manducandum et bibendum praebiturus esset, sicut etiam praeviderat Iudam fore in peccato. Cum ergo decrevit et voluit ut ab Apostolis acciperetur in statu gratiae, et simul permisit ut a Iuda manducaretur in statu peccati, maiorem sine dubio contulit gratiam reliquis Apostolis quam Iudae, non quidem maiorem physice et entitative, sed moraliter et in ratione beneficii.

Cur autem non simili modo ratiocinemur de omni genere gratiarum, ut eas dividamus in sufficientes et efficaces ab extrinseco, ut dictum est?

Propositio 22. Causa gratiae est solus Deus, qui non solum iustis omnibus, sed etiam peccatoribus, quantumvis obcaecatis et induratis, confert gratias saltem remote sufficientes ad iustificationem et salutatem aeternam. Q. 112, a. 1.

238. Solum Deum esse causam gratiae patet ex his omnibus quae contra pelagianos et semipelagianos dicta sunt. Nunc igitur tantum restat ut videamus quibus et quomodo Deus distribuat dona gratiae.

Questio restringitur in praesenti, ut patet vel ex ipsis verbis propositionis, ad distributionem gratiae actualis; dicimus enim Denm dare omnibus iustis gratiam qua possint non peccare et perseverare in iustitia; constat autem ex dictis

ubi de perseverantia, gratiam, qua iusti praeter habitualem indigent ad perseverandum, esse gratiam actualem. Dicimus porro in secunda parte, etiam peccatoribus dari gratiam qua possint obtinere remissionem peccatorum suorum; patet autem peccatoribus necessariam esse gratiam actualem, ut a peccato resurgere possint.

Unde ulterius sequitur in tota hac quaestione non agi de pueris ante aetatem adultam; nam illis, utpote qui incapaces sunt operandi actus salutares, nullae dantur, aut dari possunt, gratiae actuales; sed, aut datur gratia habitualis per susceptionem baptismi (aut per martyrium) aut nulla datur.

239. Prima pars est contra Iansenium, cuius errorem vide propositum et damnatum apud Denz. 1092; unde patet hanc partem propositionis esse definitam de fide.

Ante probationem nota: *a*) sermo est de iusto, cui urget praeceptum grave adimplendum *quod sine gratia adimpleri non potest*. Sunt enim quaedam praecepta facillima, ad quae implenda non indigemus gratia, ut constat ex dictis contra Baium. Ipsi peccatores possunt facere sine ulla gratia quaedam opera bona, neque in omni opere necessario peccant; a fortiori igitur id de iustis debemus dicere. Asserimus ergo concedi a Deo gratiam, cum urget aliquod praeceptum quod nequit impleri sine gratia. *b*) Dicimus secundo dari pro tali casu gratiam saltem remote sufficientem. Nimirum, potest optime contingere ut Deus velit ac determinaverit nobis dare gratiam sufficientem dependenter a nostra cooperatione alii gratiae praecedenti praestanda, per quam possumus saltem petere uberiorem gratiam. Tunc gratia illa prior erit quidem proxime sufficiens ad orandum, sed non ad implendum praeceptum de quo agitur; sed relate ad hoc erit sufficiens saltem remote, quatenus per bonum usum prioris, et recursum ad orationem, possumus obtinere a Deo gratiam iam sufficientem ad ipsum opus de cuius adimpletione agitur.

240. Probatur 1. « Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat ut possis ». (Denz. 804). Ergo iustis omnibus, de

quibus agitur in verbis citatis Tridentini, datur gratia saltem remote sufficiens, nempe gratia qua possunt petere et orare. Adverte hanc sententiam esse ex Augustino desumptam; ergo distinctio gratiae in proxime et remote sufficientem in Augustino fundata est, et insuper in Tridentino, non vero ad arbitrium excogitata.

Probatur 2 ex 1 Cor. 10, 12: *Qui se existimat stare, videat ne cadat. Tentatio vos non apprehendat nisi humana. Fidelis autem Deus est qui non patietur vos tentari supra id quod potestis.* Quod fieret si Deus denegaret urgente praecepto gratiam sufficientem. Si dicas in dicto loco agi de omnibus generatim hominibus, argumentum valebit a fortiori de iustis. Obiectio autem Iansenii dicentis ibi sermonem esse tantum de praedestinatis, refutationem non meretur; sententia enim Apostoli universalis est, et ad omnes Corinthios directa, quos vult erigere et consolari. Nemo autem dixerit omnes Corinthios fuisse praedestinatos.

Probatur tertio, quia Deus vult omnes homines salvos fieri (1 Tim. 2, 4). Sed id nequit fieri sine gratia. Ergo. Si ageretur de peccatoribus, posset dici contra argumentum Deum velle quidem salutem omnium antecedenter ad peccatum, sed non consequenter ad ipsum. Sed haec obiectio non potest poni *quoad iustos*, de quibus agimus in hac prima parte.

Argumenta ex Patribus non opus est afferre, agitur enim de re manifesta. Sufficiat dictum Augustini, de quo in prima probatione mentionem fecimus.

241. Secunda pars ponitur non solum contra Ianseni-stas, sed etiam contra quosdam theologos catholicos ex thomistis, qui dixerunt peccatoribus quidem communibus dari a Deo gratias saltem remote sufficientes ad iustificationem et vitam aeternam, non vero peccatoribus obcaecatis et induratis. Sic Gonet, tom. 2, tract. 5, disp. 5, n. 152, 160; contra quem recte ait Billuart (de Deo, dissert. 7, a. 8, paragr. 2): « Ex quibus apparet hunc scriptorem (Gonet) aliunde doctissimum et insignem thomistam, non cohaerentia in hac parte loqui ».

Similem doctrinam sustinuit Lemos in Congregationibus de auxiliis, ut narrat Serry, lib. 3, cap. 32 (Venetiis, tom. 1,

pag. 400); ubi ait neganti Lemos omnibus dari gratiam sufficientem, sic replicasse Bastidam: « Si omnibus non datur auxilium sufficiens, ergo quando homo peccat, non potest illi imputari ad culpam. Cui Thomas de Lemos: haec illatio est pelagiana ».

« A ce compte, que de pélagiens aujourd'hui dans l'école thomiste, en commençant par Billuart et Goudin ! » Sic Portalié S. I., in Etudes, 1893, Mai-Août, pag. 50, in nota.

Censura. Quoad peccatores communes, thesis est definita de fide (Denz. 839). Vide etiam n. 894. Quoad obcaecatos et induratos, est communis et certa sententia.

Dicuntur autem peccatores communes, illi qui in peccato quidem mortali sunt, sed tamen timorem Dei non penitus amiserunt. Quibus opponi solent obcaecati et indurati, seu veluti obstinati in malo. Ubi adverte perfectam obstinationem in malo esse propriam damnatorum. Sed etiam in hac vita inveniri possunt homines tam perversi qui, propter malitiam et pravos habitus, videantur incapaces ad rectum iudicium de iustitia et honestate, et ad bonum quemvis affectum. Hos dicere solemus excaecatos et obduratos; excaecatio afficit intellectum, et denotat veluti privationem omnis illuminationis ad bonum; induratio autem afficit voluntatem, et denotat affectum perpetuo inclinatum ad malum.

242. Probatur. Dum homo versatur in hac vita, est in statu viae, non vero in statu termini. Atqui si peccatoribus excaecatis et induratis non darentur, saltem aliquando in hac vita, gratiae remote sufficientes ad conversionem et poenitentiam, de ipsis affirmandum est esse iam in statu termini et in hac vita damnatos; ille enim status absolutae derelictionis ex parte Dei, et quidem in poenam peccatorum suorum, recte potest appellari quaedam anticipata damnatio seu reprobatio. Ergo affirmari nequit dari homines, quibus omnis omnino gratia denegatur a Deo; sunt enim in via, ideoque possunt adhuc gradi ad terminum vitae aeternae, ad quem gressum gratia opus est.

Probatur praeterea ex Ez. 18, 23; et 33, 11; et confirmatur praeterea ex eo quod omnibus peccatoribus inest praeceptum

poenitendi; ergo etiam peccatoribus pessimis, quales sunt obcaecati et indurati. Atqui si non haberent gratiam, saltem remote sufficientem ad conversionem, praeceptum poenitendi eos non urgeret. Ergo eam habent.

Tandem, tota praedicatio christiana id inculcat, quod his pulcherrimis verbis dudum dixerat Augustinus: « De quocumque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum; nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur ». M. 32, 616 (retract. lib. 1, cap. 19, n. 7). Alia multa vide, si placet, apud Pesch, n. 297.

243. Obiicitur 1. Scripturae nonnumquam affirmant cor hominis sic indurari a Deo, ut omnis poenitentia sit hominibus impossibilis. Sic Is. 6, 10; et 63, 17.

Respondetur in eis locis non agi de induratione positiva, sed permissiva; nec sermonem esse de non concedenda peccatoribus gratia, sed de malo usu gratiae concessae a Deo; ex quo malo usu sequitur in peccatore maior induratio et obcaecatio. Si autem dicas verba Isaiae indicare indurationem positivam (*excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava*), respondeo ea verba non difficile sic explicari posse: Data malitia populi cui praedicabat Isaias, praeviderat Deus fore ut populus non acciperet eius praedicationem, sed contra, eam respueret. Unde praedicatio verbi divini, de se ordinata in conversionem populi Israël, futura est occasio maioris iniquitatis eorum. Quo posito, dum Deus iniungebat Isaiae ut legem Dei populo praedicaret, iniungebat aliquid unde de facto populus magis ac magis obdurandus esset. Et sic Dominus poterat verissime dicere Isaiae: Praedica huic populo legem meam, et praedicando excaeca illos et indura magis. Cf. Knabenbauer in Isaiam, pag. 138; et in Ioannem, pag. 404.

Patet autem ex dictis hic non agi de subtractione gratiae, sed potius de concedendis gratiis; quae tamen ex mala voluntate suscipientium, producturae erant non effectum conversionis, sed maioris excaecationis et indurationis.

Obiicitur 2. Ioann. 17, 9 dicuntur esse quidam, pro quibus non oravit Christus (Ego pro eis rogo, *non pro mundo rogo*).

Atqui illi qui excluduntur ab oratione Christi, nequeunt habere gratias sufficientes. Ergo sunt quidam eis carentes.

Respondetur ibi sermonem esse de quadam peculiari oratione a Christo facta non pro omnibus, sed pro quibusdam singulari ratione. Exinde autem non aliud sequitur nisi in eo loco Christum Dominum non orasse pro omnibus; non vero sequitur nullibi pro omnibus orasse, aut aliquos esse exclusos ab oratione sua. Hinc apud eumdem Ioann. 17, 20 dicitur: « *Non pro eis rogo tantum, sed et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me:* Et 1 Ioann. 2, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed et pro totius mundi.*

Obiicitur 3. Non repugnat divinae iustitiae ut quaedam peccata enormia puniat privatione omnis gratiae.

Praeterea, ex dictis inferendum esset peccatoribus induratis dari in ipso actu peccandi gratias, seu motus quosdam bonos in intellectu et voluntate, quibus deterrentur a malo. Atqui hoc est contra omnem experientiam. Ergo.

Respondetur ad 1, id quidem non repugnare divinae iustitiae; hic vero non agi de poena quam Deus, salva iustitia, imponere posset quibusdam peccatis, sed de eis quae revera accidunt in praesenti providentia, secundum ea quae ex documentis revelationis hauriuntur.

Respondeo ad 2 negando maiorem; neque enim dicimus peccatoribus huiusmodi dari gratias omni momento vitae, aut tunc praecise cum peccant, sed aliquando in vita; quod non est contra experientiam.

Corollarium. Ergo falsum est quod nonnumquam dicitur, dari certum quemdam numerum peccatorum, ultra quem Deus misericordiam suam exhibere non vult; certum esse gratiarum numerum, ultra quas gratias iam non aliae conceduntur a Deo. Nulli igitur spes poenitentiae et remissionis peccatorum adimenda est, quamvis oporteat peccatores deterrere a peccando.

Alia multa vide apud Kilber, n. 84; et in tract. de poenitentia, ubi de vi poenitentiae ad remittenda omnia peccata.

Propositio 23. — Ipsis quoque infidelibus negativis tribuit Deus gratias sufficientes ad fidem et iustificationem consequendam. S. Th. ib.

244. Infideles positivi illi dicuntur, qui, proposita sufficienter fide, eam voluntarie amplecti noluerunt. Patet eos esse comparandos peccatoribus; nam voluntaria illa repulsio fidei, peccatum est, et quidem valde grave. Quare his applicanda sunt quae diximus in praecedenti propositione.

Infideles autem negativi illi dicuntur, quibus, vel nullo modo, vel saltem nondum sufficienter proposita est fides, ut possint eam amplecti. Cum enim ad fidem requiratur notitia certa praeambulorum fidei, potest accidere ut homini cuidam sic proponatur fides christiana, ut motiva nostrae religionis non satis ipsi explicata sint; quare nondum posset talis homo actum fidei elicere, essetque computandus inter infideles negativos.

Dicimus in thesi his infidelibus dari gratiam *ad fidem* et iustificationem; quia iustificatio peccatoris adulti non est possibilis in praesenti providentia nisi per actum fidei formalis. Quare infidelibus negativis ante gratiam sufficientem ad iustificationem, concedi debet gratia sufficiens ad ipsam fidem.

Sermo est de gratia sufficiente proxime vel remote. Sed notandum est gratiam remote sufficientem hic non posse reponi in gratia orationis; oratio enim qua quis peteret a Deo gratiam conversionis, iam praesupponit fidem in religionem revelatam, praesupponit etiam fidem in necessitatem gratiae ad obtinendam remissionem peccatorum. Cum vero hic agamus de illis qui omni fide supernaturali carent, gratia remote sufficiens ipsis concessa, aliter explicanda est, ut post demonstratam propositionem ostendere conabimur.

Censura. Doctrina contenta in thesi dicenda est omnino certa, et contradictoria damnata est ab Ecclesia. Vide Denz. n. 1246, 1295; et 1376 sq. ad 1379.

245. Probatur. Deus vult omnes omnino homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire; talis autem volun-

tas Dei est vera voluntas, non ficta (cf. tract. de Deo). Atqui si infidelibus Deus negaret omnem gratiam, saltem remote sufficientem ad fidem, nollet serio et sincere salutem omnium; quia sine gratia non possumus obtinere salutem, et sine fide salutari infidelis non potest pervenire ad iustificationis gratiam habendam. Ergo infidelibus debet Deus dare gratias sufficientes ad fidem et salutem. (1)

Nequit obiici peccatum originale; quia voluntas Dei salvifica agnoscenda est *etiam post praevisionem peccati originalis*, ut suppono ex tractatu de Deo Uno.

Neque etiam potest obiici ipsa infidelium peccata posse esse rationem cur Deus ipsis denèget omnem gratiam; quia hic loquimur de infidelibus, prout infideles sunt, non vero prout alia forte peccata mortalis personalia commiserunt. Iamvero, sola infidelitas negativa non est peccatum; unde ratione solius infidelitatis negativae nemini negari possunt gratiae sufficientes. Si autem in considerationem venirent alia peccata mortalia infidelium, tunc iterum redeundum est ad dicta in praecedenti propositione. Et vide gravissima verba Pii IX in Denz. n. 1677.

246. Sed nunc explicandum restat quomodo Deus provideat saluti aeternae infidelium. Nam contra praedicta omnia, statim se offert haec obvia difficultas: ad iustificationem adulti praerequiritur actus fidei formalis, seu actus fidei propter auctoritatem Dei revelantis; ergo requiritur manifestatio revelationis facta illi qui debet credere. Atqui infidelibus negativis nullo modo manifestatur revelatio et existentia alicuius religionis supernaturalis a Christo fundatae. Ergo videntur illi destituti omni medio ad fidem et salutem. Nec difficultas solveretur dicendo infidelibus praedictis non aliam poenam esse luendam nisi privationem visionis beatificae, ad modum infantium decedentium sine baptismate. Hoc, inquam difficultatem non solvit; quia, dato casu, conceditur potius eos

(1) Negat van der Meersch (n. 302) vim huius argumenti. Sed si agatur de gratia *saltem remote sufficienti*, valet omnino; quamvis fateamur illud non valere si sermo sit de gratia proxime sufficiente. Et hoc ultimo sensu videtur loqui auctor citatus.

simpliciter damnari propter solum peccatum infidelitatis (sicut praedicti infantes reapse, et in sensu theologico, damnati dicendi sunt); neque explicatur quomodo ipsis data sit potestas ad veram fidem habendam.

Quidam responderunt sufficere fidem *latam*. Sed haec responsio admitti nequit. Cf. dicenda in tract. de fide.

Difficultati ergo propositae respondemus primo, non deesse divinae omnipotentiae vias plurimas, nobis prorsus ignotas, quibus assequatur id quod intendit; nec nos sollicitos esse debere de hac re. Vide Palmieri, pag. 530; et lege S. Th. de veritate, q. 14, a 11, ad 1 et 1. 2, q. 89, a. 6.

Posset etiam forte sic responderi secundo: – a) Quamvis necessaria sit omnino ad iustificationem et salutem fides supernaturalis stricte dicta, tamen articuli fidei de necessitate medii credendi non sunt, saltem probabilius, nisi duo: nempe, existentia Dei, eiusque aeterna remuneratio. Qui duo articuli possunt reduci ad unum, id est: credenda est existentia Dei ut auctoris ordinis supernaturalis; neque aliud videtur requiri necessitate medii ad salutem.

b) Fieri autem potest ut illa duplex veritas, ab initio temporum a Deo revelata, aliquo modo confuso, sed tamen sufficienter, conservetur per traditionem apud infideles populos. Unde, data gratia interna supernaturali, possibilis redditur actus fidei aptus ad salutem; et post fidem, amor Dei supernaturalis, collativus gratiae sanctificantis, per quam deleatur quodvis peccatum tam originale, quam personale.

c) Cognitio huius veritatis, quod Deus scilicet existat, et quidem ut auctor ordinis supernaturalis, per se pertinet ad gratiam externam; et hinc sola eiusmodi cognitio sine ulteriore gratia interna non sufficit ad eliciendum actum fidei ut expedit ad salutem. Cum vero ex communi providentia simul cum gratiis externis soleat Deus conferre quoque gratiam internam, data manifestatione illius veritatis, dabitur etiam gratia interna et supernaturalis, ita ut possibilis sit actus fidei salutaris.

247. Ut satis patet, auxilium datum ad eliciendum actum fidei salutarem est non solum gratia remote sufficiens ad fidem, sed etiam proxime sufficiens. Ulterius autem quaeri potest quaenam sint gratiae remote saltem sufficientes ad fidem supernaturalem. Cui quaestioni respondemus, eas gratias reponi posse in auxiliis concessis ad observandam legem naturalem quoad substantiam. Igitur infideles negativi, si legem naturalem non observaverint, damnabuntur propter peccata mortalia contra ipsam commissa; si vero nullum peccatum habeant praeter originale, ipsamque infidelitatem negativam (quae peccatum proprie non est, sed tantum effectus peccati originalis), Deus ipsis dabit gratiam qua possint elicere actum fidei et amoris Dei, et sic salvari.

Utrum vero gratia data ad observandam legem naturalem sit dicenda entitative naturalis, an supernaturalis, iam suo loco dictum est. Vide prop. 3 et 6.

Propositio 24. Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. (a. 3).

248. In hac quaestione primo consideranda est doctrina protestantium, tum etiam loquendum de singulari sententia Ambrosii Catharini.

Dicunt protestantes iustificationem fieri por solam fidem, aut potius fiduciam, qua apprehendimus Christi merita. Unde sequitur logice nos non solum posse sed etiam debere credere propriam iustificationem; etenim in tantum iustificamur, in quantum fiduciali illa apprehensione applicamus nobis merita Christi, et firmissime credimus non esse iustos. Cf. Denz. n. 150.

Sententiam Ambrosii Catharini sic enarrat Pallavicinus (hist. lib. 8, cap. 12, n. 10 sq.): Distingui potest duplex fides, et quidem duplex fides divina: alia catholica et universalis, alia vero privata. Prior illa fides divina catholica seu universalis innititur auctoritati Ecclesiae proponentis aliquam veritatem ut credendam ab omnibus fidelibus, estque ea fides,

qua firmissime tenemus articulos fidei, omnesque doctrinas ab Ecclesia definitas per suum magisterium infallibile. Huic fidei divinae catholicae et universali non potest subesse falsum.

Sed praeter hanc fidem putavit Catharinus posse excogitari aliam, quae non dependet ab auctoritate Ecclesiae, sed vel ab aliqua revelatione privata, cuidam determinato homini facta, vel etiam a propositione aliqua universali revelata, et alia naturaliter cognita. Ex. gr.: Ecclesia docet hominem baptizatum esse immunem a peccato originali. Atqui ego scio hunc puerum esse a me baptizatum. Ergo ex illo principio universali ab Ecclesia definito, et ex facto baptismi a me huic puero collati, inducor ad credendum hunc puerum esse immunem a peccato originali. Quae fides non est catholica, seu communis omnibus fidelibus, quorum plurimi prorsus ignorant factum baptismi huic puero dàti, et aliunde Ecclesia nihil dixit de hoc facto. Huic autem fidei potest subesse falsum; quia, etsi morali certitudine mihi constet baptismum illius pueri fuisse validum, nihilominus potuisset accidere aquam, qua usus sum, non fuisse veram aquam. Idemque dicendum est de fide fundata in revelatione aliqua privata; eiusmodi fides non attinet nisi illum, cui revelatio illa privata facta est, ideoque non est fides universalis; praeterea revelatio haec potest forte non esse vera, sed ficta et ab aliqua illusione dependens.

Ex quibus habemus duplicem distingui posse, secundum Catharinum, fidem divinam; aliam catholicam seu universalem, cuique non potest subesse falsum; aliam vero fidem divinam privatam, et cui potest subesse falsum. Unde doctrinam suam de certitudine iustificationis Catharinus sic proponebat: *a*) Nemo potest scire se gratiam Dei esse consecutum *certitudine fidei cui non potest subesse falsum;* nempe, certitudine illa fidei divinae catholicae seu universalis. *b*) Potest aliquis scire se gratiam Dei esse consecutum *certitudine fidei cui potest subesse falsum;* nempe, illa certitudine fidei privatae.

249. Censura. Doctrina protestantium damnata est explicite in Tridentino ut haeretica (Denz. 802 et 824). Damnatio autem doctrinae protestanticae sic intelligenda est ut nemo,

sine speciali revelatione, possit certo scire se gratiam Dei esse consecutum. Verum est talem exceptionem a concilio non apponi; sed apponitur in re simili de praedestinatione (Denz. 805 et 826).

Sententia Catharini non est damnata in Tridentino; imo narrat Pallavicinus (loc. cit., n. 12) decretum consulto esse propositum in ea forma quam nunc habet, ne sententia Ambrosii Catharini censeretur damnata. Eam tamen Pallavicinus aliique theologi reiiciunt ut falsam et erroneam.

Possumus ergo habere de nostra iustificatione certitudinem quandam moralem late sumptam, quae sufficiat ad anxietatem tollendam, sed non certitudinem strictam.

250. Probatur. Eatenus possemus credere, vel scire certitudine fidei, nos gratiam Dei esse consecutos, quatenus hoc esset revelatum explicite vel implicite (nam ad actum fidei praerequiritur revelatio). Atqui talis revelatio non datur. Ergo non possumus credere nos esse iustificatos.

Et minor probatur; quia nulla datur de hac re revelatio publica; etsi enim revelatum sit sacramentis baptismi et poenitentiae remitti peccatum, nescimus certo utrum illa sacramenta rite a nobis suscepta sint. Si vero loquaris de revelatione privata, iam versamur extra quaestionem; fatemur enim ex peculiari revelatione privata alicui facta, posse ipsum certissimum reddi de propria iustificatione.

Dices contra argumentum. Certitudine fidei scimus sacramentum poenitentiae et baptismi esse remissivum peccati, dummodo rite suscipiantur. Atqui potest quis certo scire se recte esse baptizatum; ponamus enim quemdam hominem baptizari in adulta aetate ab alio homine, qui iureiurando affirmat se habuisse intentionem baptizandi, ut postulat institutio Dei. Non apparet undenam dubitari possit de validitate et effectu illius baptismi; non certe ex parte suscipientis, qui sibi conscius est de fide sua, requisita ad validitatem baptismi, de intentione, aliisque dispositionibus; neque etiam ex parte conferentis baptismum; supponimus enim conferentem esse virum optimum, qui insuper iuramento affirmat se habuisse rectam intentionem faciendi quod facit Ecclesia. Ergo scire

possumus certissime, saltem aliquando, nos esse iustos. Similia exempla possent poni de sacramento poenitentiae rite suscepto.

Resp. negando minorem. Et ratio negationis est, quia actus qui in adulto requiruntur ad sacramentum rite suscipiendum, debent esse entitative supernaturales. Iamvero, nullo indicio *certo* colligere possumus *hic et nunc* nobis dari auxilium entitative supernaturale ad huiusmodi actus requisitum.

Quid autem de puero nuper baptizato? (1) Non desunt theologi qui dicant sacerdotem (vel laicum) posse fide divina credere hunc puerum, a se nunc baptizatum, esse iustum et ornatum gratia sanctificante. Sed exinde argumentum extendi non potest ad adultos, nam in eis requiruntur actus supernaturales, de quorum existentia numquam possumus esse omnino certi.

251. Probatur secundo ex 2 Cor. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum: qui autem iudicat me, Dominus est.* Unde sic: Testimonium bonae conscientiae quod de se habebat Paulus, non fuit pro ipso indicium certum de muneris sui recta adimpletione. Atqui quod Paulus de se timebat, a pari saltem possunt dicere alii homines de statu propriae conscientiae. Ergo certitudinem de nostra iustificatione non possumus habere.

Ad maiorem adverte Apostolum loqui de munere apostolatus, quod ait a se recte impletum, ut sibi propria conscientia testis est; nec tamen inde audet affirmare nihil a se actum quod bonum ministrum Dei dedeceat. Inde autem evertitur doctrina protestantium de fide aut fiducia, quam omnes habere debent de propria iustificatione; « eadem enim ratio quae Paulum impedivit quominus se iustificatum esse in munere dispensatoris diceret, singulos fideles impedit ne se iustificatos dicant, licet conscientiam culpae alicuius in suis muneribus admissae non habeant ». Cornely, pag. 104.

---

(1) Adverte haec puero non prodesse, quia ipse horum conscius non est. Ergo ex pueri exemplo non probatur hominem posse esse certum de *sua* propria iustificatione.

Testimonia Patrum videri possunt apud Mazzella, n. 1108.

Contra sententiam Catharini sic argui potest: Secundum Tridentinum nullus scire valet se habere gratiam ea certitudine cui non potest subesse falsum. Atqui ex Catharino possemus habere certitudinem cui non potest subesse falsum. Ergo sententia eius non componitur cum Tridentino. Et probo minorem: Ex Catharino scire possumus nos esse iustos certitudine fidei divinae, etsi privatae. Atqui fidei divinae, etsi privatae, nequit subesse falsum; quia certitudo fidei divinae pendet ex eo quod divina est, non ex eo quod sit publica vel privata. Ergo.

252. Obiicitur ex Rom. 8, 16: *Ipse enim Spiritus testi-testimonium reddit spiritui nostro, quod simus filii Dei.* Atqui quod Spiritus Sanctus nobis testificatur, credere debemus. Ergo debemus credere nos esse filios Dei, id est, iustos.

Resp. dist. mai.: Spiritus Sanctus testimonium reddit de hoc quod hi qui iustificati sunt, sunt filii Dei, conc.; Spiritus Sanctus dicit determinate quinam iustificati sint, nego. Et concessa minore, dist. cons.: Debemus credere nos esse filios Dei, si constat nos esse iustificatos, conc.; secus, nego.

Textus integer ita se habet: *Non enim accepistis spiritus servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in qua clamamus: Abba (Pater). Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Quorum verborum sensus hic est: Cum accipimus spiritum adoptionis (seu cum iustificamur), et invocamus Deum ut Patrem, Spiritus Sanctus contestificatur (cf. textum graecum) spiritui nostro quod sumus filii Dei. Sed quandonam iustificamur, et quomodo id vera et stricta certitudine scire possumus? De hac re nihil dicitur in loco obiecto.

Sententia ergo Scripturae in hoc loco generalis est, secundum quam illi qui Deum ut Patrem invocant, seque dicunt filios Dei, id efficiunt simul cum Spiritu Sancto eos movente per gratiam. Sed ex hac sententia, quae generalis est, non potest colligi quinam sint singillatim iusti et sancti.

Etiam potest obiici locus ex Ioann. 14, 17. *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit.*

Ad quae verba respondetur exinde non aliud inferri nisi nos cognituros existentiam Spiritus Sancti (de quo ibi agitur) eiusque divinitatem; cognituros etiam esse hoc, quod in Ecclesiae membris, seu in communitate christiana, aderunt membra sancta (et hinc Spiritum Sanctum fore in membris Ecclesiae universim sumptis). Non tamen scire poterimus quaenam futura sint determinate illa membra Ecclesiae, in quibus aderit Spiritus Sanctus per gratiam santificantem.

Propositio 25. Iustificatio non consistit in externa imputatione iustitiae Christi, aut in sola peccatorum remissione, sed in sanctificatione et renovatione interioris hominis. Quare admittenda est gratia vere et proprie animam sanctificans. (Q. 110, a. 1).

253. Quaerit S. Thomas in praesenti utrum gratia ponat aliquid in anima; et loquitur de gratia secundum quam Deus trahit creaturam rationalem ad participationem boni divini, quae est gratia sanctificans. Unde quaestio est utrum gratia qua sanctificatur homo, sit aliquid in anima existens, an potius quid mere externum, positum in acceptatione Dei, vel in quadam re simili. Fuerunt enim quid dicerent, ut testis est S. Thomas (de verit., q. 27, a. 1), gratiam sanctificantem consistere in acceptatione Dei, ita ut nihil ponat in anima, sed sit tantum actus divinae voluntatis istum hominem acceptantis.

Contra hanc ergo doctrinam nobis nunc defendendum est gratiam, qua sanctificamur, esse aliquid formaliter in anima existens; quod tantum aliquando idem est atque investigare utrum detur gratia vere et proprie animam sanctificans, seu sanctam reddens.

Gratia autem sanctificans, seu animam sanctam reddens, vocatur quoque gratia iustificans, et habitualis. Dicitur sanctificans, quia, remissis peccatis, hominem sanctum reddit; iustificans, prout hominem restituit in eam rectitudinem quam perdiderat per peccatum; homo enim est creatus directus in Deum, quae rectitudo amissa est per peccatum, sed denuo restituitur per gratiam, qua proinde homo *iustatur* iterum se-

cundum eam rectitudinem quam habuit in prima creatione. Tandem dicitur gratia habitualis, quia est quid permanenter in anima existens per modum habitus.

Advertendum est posse dari, absolute loquendo, gratiam sanctificantem quae non remittat peccatum. Sic gratia sanctificans quam habuit Adam ab initio, non remisit Adamo ulla peccata, eis enim carebat omnino cum creatus est. Sed in praesenti statu in quo versamur, quicumque gratia sanctificante destituitur, est in peccato (saltem originali). Quare, etsi absolute loquendo differant sanctificatio, et sanctificatio *peccatoris*, in hoc tamen statu nostro quicumque sanctificatur, mundatur quoque a peccato, ita ut idem sit sanctificatio, et sanctificatio peccatoris, idem etiam sit iustificatio, et iustificatio impii.

254. Haec igitur iustificatio impii, his verbis describitur a Trid. (sess. 6, cap. 4; Denz, 596): « Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Iesum Christum. Salvatorem nostrum ». Et de hac iustificatione quaeritur quomodo fiat, utrum ponendo aliquid in anima, quo interius renovetur, ac reapse ex statu peccati transferatur in statum iustitiae et sanctitatis; an fiat sine ulla interna renovatione peccatoris.

Doctrina catholica continetur in Tridentino, sess. 6, maxime autem in cap. 7; unde patet iustificationem hominis esse vere internam, per quam reapse sanctus redditur, neque solum putatur sanctus. Unde secundum conceptum catholicum iustificatio et sanctificatio idem sunt; homo enim peccator per iustificationis gratiam non mere acceptatur a Deo per quemdam favorem extrinsecum, neque mere putatur sanctus, sed realiter iustus et sanctus fit.

Quae omnia definivit Tridentinum contra protestantes, quorum doctrina paucis haec est:

Secundum doctrinam protestantium, per peccatum originale ita intrinsece mutata est natura humana, ut amissum sit liberum arbitrium, sublata sit possibilitas cuiuscumque boni agendi, et contra inducta necessitas male operandi; dicunt

enim dona iustitiae originalis pertinuisse ab intrinsecam naturae nostrae constitutionem, quibus proinde per peccatum originale perditis, naturam humanam essentialiter vitiatam esse (cf. supra, n. 7).

Unde ad mentem eorum non potest concipi iustificatio quae homini sit intrinseca, manet enim homo semper malus ac semper peccat; sed debet iustificatio reponi in aliqua re extrinseca. Quae in eo consistere dicenda est, quod homo, etiamsi in se malus, iustus tamen reputetur a Deo, eo quod illi imputatur iustitia Christi. Unde si fiat distinctio inter iustificationem passive sumptam (prout est nempe quid in nobis existens et a nobis receptum) eamdemque sumptam active (prout est actio Dei nos iustificans) dicunt iustificationem passive consistere non in interna renovatione et sanctificatione animi, sed in sola peccatorum non imputatione; iustificationem vero activam non esse operationem Dei efficacem, qua homo revera iustus et sanctus fiat, sed esse veluti actionem forensem, qua homo declaratur iustus et immunis a poena peccatis debita, et sic accipit quamdam iustitiam mere legalem.

Ut autem homo iustificetur, seu ut ipsi imputentur merita Christi, nihil aliud requiritur quam sola fides; quae fides iterum non ea est qua credimus veritates revelatas propter auctoritatem Dei revelantis, sed est fiducia qua homo firmissime credit sibi propter Christum remissa esse peccata.

A iustificatione autem distinguunt protestantes sanctificationem; nam sanctificatio incipit ad mentem eorum post iustificationem, secundum quod homo gratis a Deo iustificatus, huiusque iustificationis sibi per fidem aut fiduciam conscius, conari debet in gratiarum actionem ad meliorationem sui, et ad fidelem mandatorum Dei observationem. Cf. Moehler, paragr. 14. Unde in systemate protestantico iustificatur peccator, sed sanctificatur iustus. « Nam iustificatio est ipsamet imputatio iustitiae Christi, et non imputatio peccati, quod fit in illo momento in quo peccator apprehendit fide iustitiam Christi; sanctificatio vero fit post iustificationem, dum in homine iam iustificato operatur Deus opera vitae christianae, minuitque ardorem libidinis. Gratia igitur sanctificans, in sen-

tentia eorum, nihil aliud est nisi favor Dei externus, ex quo procedunt auxilia gratiae quae homini dantur, et quo homo dicitur Deo gratus ». Beraza, n. 681.

Hinc sequitur iustificationem esse in omnibus aequalem, non vero sanctificationem, quae potius est progressiva, quatenus homo iam iustificatus, paulatim concupiscentiam mortificat cum gratia Dei, et sic ad sanctitatis praxim accedit. Sed attende bene, haec sanctificatio, quae in operibus bonis consistit, non est ad salutem necessaria ; ad hoc enim sufficit sola iustificatio per fidem ; imo, si protestantes sibi cohaerere volunt, sanctificatio per bona opera est in eorum principiis realiter impossibilis, et solum fieri potest apparenter, prout opera, quae ex se mala sunt, reputantur bona a Deo, et Deus accepta illa habet pro ampliore praemio in altera vita.

Inter recentiores protestantes nonnulli videntur propius accedere ad doctrinam catholicam ; nam reiecta iustificatione illa forensi et mere externa, docent peccata vere remitti, et infundi gratiam et sanctitatem. Sic Sabatier, apud Tanquerey, de gratia, n. 127.

255. Protestantium doctrinis eatenus accessit Hermes, quatenus sustinuit gratiam permanentem seu habitualem non aliud esse quam benevolentiam Dei in hominem propter merita et satisfactionem Christi. Unde gratiam, quae ad iustificationem nostram necessaria est, reposuit in quadam divina voluntate ad hoc inclinata, ut concedat homini omnes gratias actuales sufficientes ad effectum salutis suae, quando et ubi homo eis indigeat. Cf. Kleugen (Theologie der Vorzeit, ed. 2, tom. 2, n. 191). Unde tandem reducitur gratia sanctificans ad quemdam favorem externum, qui consistit in benevolentia Dei.

Etiam erravit Baius, ad cuius mentem, « iustitia, qua iustificatur per fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, quae est operum iustitia, non autem in gratia aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac divinae naturae concors efficitur, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit ». Vide Denz. n. 1042.

Censura. Propositio est de fide definita in Tridentino (Denz. 799 et 821). Ex doctrina igitur Tridentini constat iustificationem esse veram renovationem hominis interiorem; quae interior renovatio non solum reponatur in peccatorum remissione, sed etiam in infusione gratiae sanctificantis; constat etiam peccatorum remissionem esse veram et propriam, non vero mere forensem et externam pro mera non imputatione peccati existentis in animo. Quare iustificatio secundum conceptum catholicum est vera et realis sanctificatio interna.

Unde in praedictis aliquo modo definita est existentia gratiae sanctificantis, prout hoc nomine venit donum aliquod internum hominem sanctum reddens; quamvis non definiatur, saltem explicite, utrum gratia sanctificans sit vera qualitas realiter ab anima distincta.

Nota bene. Quamvis argumenta ad probandam thesim afferenda probent implicite peccata vere et proprie remitti in iustificatione, tamen intentum nostrum in hac quaestione hoc non est, sed potius aliud; probare nempe iustificationem non reduci ad solam peccatorum remissionem, sed insuper importare internam hominis renovationem per infusionem gratiae sanctificantis. Quod vero iustificatio terminetur ad veram peccatorum remissionem, inferius ex professo probabimus in q. 113, a. 1.

256. Probatur. Sacra Scriptura iustificationem peccatoris exhibet ut eam dicat esse renovationem, regenerationem, translationem hominis de morte ad vitam. Atque ex his evidenter excluditur doctrina protestantium de iustificatione quae consistat in mero favore Dei extrinseco, in iustitia Christi imputata, aut in sola peccatorum remissione. Ergo doctrina protestantium contradicit Scripturis, et sic merito habetur ut haeretica.

Maior probatur ex Tit. 3, 4; 1 Io. 3, 14; Ephes 4, 23.

Minor. Secundum protestantes iustificatio non est aliquid iustificato inhaerens, sed quid extrinsecum; est merus favor quo peccata teguntur, seu non imputantur. Atqui regeneratio, renovatio, translatio de morte ad vitam, sunt aliquid internum existens in eo qui regeneratur, renovatur et trans-

fertur de morte ad vitam. Ergo. Rursus, quod regeneratur, mutatur intrinsece; sicut enim per generationem acquiritur natura, sic per regenerationem restituitur ea natura quae amissa est. Cum ergo Sacra Scriptura comparet iustificationem regenerationi cuidam, supponit per peccatum fuisse amissam formam aliquam, quae se habet ad modum naturae, quae forma iterum restituitur per iustificationem. Quod clare indicat iustificationem fieri per aliquid nobis inhaerens. Eodem modo potest argui ex conceptu renovationis; quod enim renovatur, denuo acquirit eam novitatem, quam prius habuit, quamque casu aliquo perdidit. Sic etiam, iustificatio dicitur translatio de morte ad vitam; quod sine intrinseca mutatione fieri nequit; vita enim est quid intrinsecum enti vivo; sicut ergo vivificatus seu resuscitatus, non amplius est intrinsece mortuus, sed vivus, ita iustificatus non amplius peccator est, sed est intrinsece iustus.

Prob. 2 ex Rom. 5, 19: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi.* Atqui per illum hominem (Adamum) vere constituti sumus peccatores. Ergo per secundum hominem (Christum) vere efficimur iusti; ideoque iustificatio est vera hominis sanctificatio interna. Adverte autem hoc argumentum maxime valere contra protestantes, qui certe admittunt peccatum originale esse nobis intrinsecum.

Prob. 3. Per gratiam Dei efficimur consortes naturae divinae, adoptamur in filios Dei, abluimur a peccatis, sanctificamur. Sed haec omnia denotant formam aliquam internam nobisque inhaerentem, per quam fit iustificatio. Ergo.

Maior probatur ex 2 Pet. 1, 4; Rom. 8, 15; 1 Cor. 6, 9 sq.

Minor. Consortium divinae naturae, adoptio in filios Dei, participatio in divina haereditate et similia, quae attribuuntur gratiae sanctificanti, secum ferunt elevationem naturae humanae talem, per quam homo ius habeat ad bona divina, quae reponuntur in visione Dei ut est in se. Atqui homo, ut et quaelibet alia natura rationalis, non est per se capax ad hoc. Ergo ut capax fiat, debet accipere in se quid internum sibique inhaerens. Non quidem per gratiam sanctificantem homo fit proxime potens ad videndum Deum ut est in se, sed utique fit capax ad eliciendos actus, qui servent intrinsecam proportio-

nem cum fine ultimo supernaturali, qui consistit in praedicta visione; ad hoc autem indiget principio quodam sibi addito.

Quae omnia confirmantur ex eis quae dicemus ubi de virtutibus infusis. Constat nempe infundi in iustificatione virtutes supernaturales fidei, spei et caritatis, quae sint aliquid distinctum ab actibus, et aliquid permanenter inhaerens animae, quo homo fit capax ad eliciendos supernaturales actus fidei, spei et caritatis. Atqui gratia sanctificans vel non distinguitur realiter a virtute infusa caritatis, vel est id unde per modum facultatum virtutes infusae omnes dimanant. Ergo iterum constat gratiam sanctificantem esse aliquid intrinsecum.

Tandem suppositum totius doctrinae protestanticae falsum est. Supponunt enim per peccatum originale amissam esse perfectionem animae naturalem, quae consisteret secundum eos in donis iustitiae originalis; supponunt peccatum originale consistere in concupiscentia, inductam esse necessitatem peccandi, et similia; quae nemo non videt quam sint absurda.

Ad Patres quod attinet, fatentur ipsi Protestantes illos sibi esse contrarios; unde non opus est ut eorum testimonia afferamus. Cf. Bellarm de iust. lib. 2, cap. 3.

Ratio theologica sic potest proponi cum S. Thoma. Sicut Deus diligit omnia quae facit, ita etiam diligit iustos; et quidem non solum hac communi dilectione qua prosequitur omnia creata, sed praeterea dilectione speciali; secundum quod trahit creaturam rationalem supra conditionem suae naturae ad participanda bona divina. Atqui Deus per illam communem dilectionem qua diligit omnia, tribuit rebus naturam quam habent et per quam possunt tendere in finem sibi proportionatum. Ergo per illam peculiarem dilectionem qua diligit iustos, debet ipsis conferre quamdam veluti secundam naturam, seu donum aliquod supra conditionem naturae suae, quo apti fiant ad finem supernaturalem.

Ad maiorem adverte quod haec peculiaris dilectio Dei erga iustos non est nisi elevatio naturae rationalis ad fruendum Deo per visionem intuitivam divinae essentiae, et inde consequentem amorem. Nam sicut bonum divinum reponitur in vita Dei intellectuali, qua Seipsum videt et amat, sic etiam participatio illa specialis boni divini reponitur in hoc quod

rationales creaturas participes facit divinae beatitudinis per visionem beatificam.

Ad minorem observa amore Dei produci bonitatem in rebus, et non praesupponi; est enim amor Dei efficax.

Tandem quoad consequentiam notandum est, quod ex vi argumenti stricte loquendo tantum sequitur necessitas ponendi in ipsis beatis aliquid quo possint videre per essentiam Deum. Sed cum homo ad beatitudinem praeparetur in hac vita per gratiam sanctificantem, oportet ut ipsa gratia ponat aliquid in anima, quod sit proportionatum ipsi visioni beatificae, et quo elevetur supra conditionem et naturam animae rationalis.

Ultima pars propositionis, existere nempe gratiam sanctificantem, non est nisi corollarium eorum quae dicta sunt. Si enim iustificatio non est nisi donum aliquod animae inhaerens, illamque sanctificans, existit tale donum. Sed illud dicimus gratiam sanctificantem, iustificantem aut habitualem. Ergo.

257. Obiicitur I. Verbum *iustifico*, sicut et graecum *dikaioo* tum apud profanos, tum apud sacros scriptores significat *declaro iustum*, et non *facio iustum*. Atqui iustificatio peccatoris exprimitur per illa verba. Ergo ea nihil aliud est quam iustificatio mere forensis et externa.

Resp. dist. mai.: Apud profanos ita significat, conc.; apud auctores sacros, subd.: aliquando, iterum conc.; semper, nego.

Quoad auctores profanos mirum non est quod verbum iustifico sumatur sensu forensi; numquam enim ipsis occasio est explicandi quomodo aliquis homo iniustus et reus, reapse per sententiam iudicialem efficiatur interne iustus et liber a peccato. Etenim in ordine naturae potest quidem alius alium sanctificare hoc sensu quatenus eum hortatur ad bonum, aut per minas a delictis retrahit; sed non quatenus absolutio humana iudicialis vim habeat reum vere et realiter liberandi a peccatis.

Quoad auctores sacros admittimus quoque eos aliquando usus verbo *iustifico* in significatione forensi (cf. lexicon Zorell ad vocem *dixaioo*); sed negamus semper ita adhiberi; negamus praeterea ita posse sumi in locis unde duximus argumenta.

Instatur. Etiam in eis locis iustificatio habet significatio-

nem forensem; quod ita probatur: Iustificatio opponitur damnationi (Rom. 5, 15. sq.). Atqui comdemnatio non est aliud nisi sententia iudicialis *declarans*, non vero faciens, aliquem reum. Ergo idem dicendum de iustificatione.

Respondeo primo, in loco unde obiecto desumpta est, condamnationem esse illum actum quo Adam per peccatum suum damnavit totum genus humanum. Damnavit autem transfusione peccati originalis singulis inhaerentis; idque maxime valet in doctrina protestantium. Ergo etiam iustificatio per Christum est per iustitiam inhaerentem qua revera multi constituuntur iusti. (1).

Respondeo secundo condemnatione non fieri, nec fieri posse, a Deo hominem reum; quia Deus nequit esse auctor peccati. Ergo ex parte Dei condemnatio non potest significare nisi vet declarationem culpae existentis, vel impositionem poenae debitae. Quae non valent ubi sermo est de iustitia, quam Deus reapse conferre potest et confert.

Obiicitur 2. Iustificatio fit per adoptionem, qua filii Dei nominatur et sumus. Atqui adoptio nihil ponit in adoptato, sed est quid ipsi extrinsecum et favor quidam. Ergo idem dicendum de iustificatione.

Resp. dist. min.: Et hoc valet de adoptione in qua adoptatus per naturam suam est capax ad participanda ea bona in quae ius acquirit per adoptionem, conc.; si ad illa bona est incapax, nego.

Advertendum est per adoptionem conferri adoptato ius in bona propria adoptantis, et admitti in huius haereditatem. Per adoptionem igitur in filium Dei conceditur iusto participatio in eis bonis quae pertinent ad bona divina, seu ad ipsam divinam beatitudinem; neque enim alio bono quam divino beatus redditur ipse Deus. Iamvero natura humana, sicut etiam quaevis natura creata, nullo modo est, aut esse potest, capax participandi divinam beatitudinem, sed e converso est intrin-

(1) Si dicas damnationem Rom. 5, 15 sumi pro sententia Dei nos condemnantis propter peccatum Adami, idem sequitur; nam sicut Deus vero sensu nos condemnavit ex peccato Adami nobis inhaerente, ita vere absolvit a peccato propter iustitiam Xti. (secundi Adam) nobis inhaerentem.

seco ex natura sua incapax. Ergo adoptio divina importat aliquid per quod iustus redditur intrinsece capax ad participationem bonorum divinorum; ideoque debet ponere aliquid in adoptato. In humana vero adoptione, cum aliquis adoptatur in filium, iam supponitur esse capax ad participanda illa bona in quae ius acquirit per adoptionem; et hinc nihil aliud requiritur praeter ipsam acceptationem ex parte adoptantis. « Hoc plus habet adoptio divina quam humana: quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem caelestem participandam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptandum ». S. Th. in 3 p., q. 23, a. 1.

Obiicitur 3. Saepe iustitia nostra comparatur indumento; sic Eph. 4, 24: *Induite novum hominem qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis.* Gal. 3, 27: *Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis.* Atqui indumentum est nobis quid extrinsecum. Ergo etiam iustitia Dei qua iustificamur.

Resp. dist. sensum verborum: Iustificatio nostra comparatur indumento ad significandum ea ornari animam nostram, sicut corpus vestimento ornatur; vel etiam ad significandum praeterea sanctitatem nostram non esse ex nobis seu ex natura nostra, sed ex meritis Christi, conc.; ad designandum eam esse quid nobis extrinsecum, nego. Et certe, Apostolus ad Ephesios non loquitur de sanctitate mere externa; ait enim totum hominem renovari per iustitiam Christi, ut depositis vitiis, acquirat virtutes christianas. Insuper, 1 Cor. 15, 53 ait Paulus: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Atqui vox *induere* in his locis intelligenda est de dono immortalitatis nobis intrinsece collato. Ergo idem dicamus oportet de indumento iustitiae et sanctitatis.

Obiicitur 4. Rom. 4, 3 dicitur: *Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam. Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei autem qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum Dei.* Ergo iustitia nostra non est vera, sed mere putata.

Respondetur negando consequentiam, quia nulla est. Nimirum: probandum est ab obiiciente nos non iustificari interius, sed per iustitiam Christi imputatam; hinc thesis probanda est haec: *Iustitia Christi imputatur nobis.* Quid vero ait Apostolus? Ait nempe fidem credentis reputari ipsi credenti in iustitiam. Inde autem nihil contra nos; admittimus enim fidem imputari credenti. Ex illis verbis aliud potius sequi videretur, iustificationem scilicet deberi soli fidei. Sed ne hoc quidem ullo modo potest inferri; intentum enim Apostoli in tota hac epistola est ostendere iustificationem non posse tribui operibus legis, sed ad eam veniendum esse per fidem in Christum, etsi non per solam fidem.

Instari potest. Cum Deus odio habet hominem, nihil ponit in eo. Ergo idem dicendum de amore per quem nos iustificat.

Respondeo disparitatem in eo esse quod odium est actus aversativus, et hinc potius tendit ex se ad aliquid ex obiecto tollendum. « Odium, inquit Schiffini, n. 172 in fine, aversatur obiectum quod praesupponitur malum, ac propterea potius intendit auferre aliquid ab obiecto, quam quidquam in eo ponere. Amor e converso efficaciter prosequitur obiectum, atque adeo vel bonum in obiecto amato supponit, vel bonum in eo ponere debet, ut illud fiat amore dignum, eique proportionatum ».

Propositio 26. Porro gratia sanctificans est donum aliquod creatum, physice et permanenter animae inhaerens, ab eaque realiter distinctum. Recte ergo gratia dicitur accidens quoddam absolutum, ad praedicamentum qualitatis reducendum. Q. 110, a. 2.

258. Prima pars ponitur contra Magistrum Sententiarum, cuius doctrina haec est: Gratia sanctificans non est aliud quam virtus caritatis. Sed caritas est ipse Spiritus Sanctus prout in nobis immediate per seipsum producit actum caritatis. Ergo gratia sanctificans non distinguitur a Spiritu Sancto. Verba eius haec sunt (in 1, d. 17, paragr. 18): « Alios actus atque

motus virtutum operatur caritas, id est, Spiritus Sanctus mediantibus virtutibus, quarum actus sunt; utpote actum fidei, id est, credere, fide media; et actum spei, id est, sperare, media spe. Per fidem enim et spem praedictos operatur actus. Diligendi vero actum per se tantum, sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere... Est ergo caritas vere Spiritus Sanctus ».

S. Thomas hoc modo refert et explicat sententiam Magistri (2, 2. q. 23, a. 2): « Magister docet quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis, quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus Sanctus; sed quod iste motus dilectionis est a Spiritu Sancto, non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei, aut spei, aut alicuius alterius virtutis ».

Secundum haec S. Thomae verba, mens Magistri potest ita explicari: Existit donum aliquod creatum hominem sanctificans; existunt praeterea actus fidei, spei et caritatis. Actus fidei et spei proveniunt a Deo, mediante illo dono; sed actus caritatis efficitur immediate ab ipso Deo, sine interventu illius doni creati hominem sanctificantis. Qua data explicatione, doctrina eius non est amplias contra thesim nostram. Vide Schiffini, n. 173, obi. 3 in fine. Quidquid sit de mente Magistri Sententiarum, dicimus in thesi gratiam sanctificantem esse donum aliquod creatum, id est, distinctum a persona Spiritus Sancti et a Deo. Sed non asserimus gratiam sanctificantem esse realitatem aliquam quae creatione producitur; cum enim defendamus esse accidens animae, ei non convenit creari, sed educi ex potentia obedientiali animae.

Inter protestantes Osiander tenuit formalem causam, qua iusti constituimur, esse iustitiam Dei essentialem, seu iustitiam qua ipse Deus iustus est. Apud Bellarm. de iustif., lib. 2, cap. 1.

Nota bene. Petavio adscribitur a nonnullis sententia Magistri sententiarum nuper proposita. Sed tamen alia est Petavii sententia, quamvis negandum non sit aliquam esse cognationem inter utramque, quod ex argumentis patet et a Magistro, et a Petavio allatis ad defendendam propriam thesim. Cf. infra n. 261, obi. 3, simul cum 268. Ait ergo Petavius in iustifica-

tione infundi donum aliquod creatum, in quo reponenda sit causa formalis nostrae iustificationis. Ait insuper in iustificatione hominem fieri non solum sanctum et iustum, sed etiam filium Dei adoptivum; quae omnia ab aliis quoque theologis catholicis admittuntur. His autem adiungit Petavius, sanctitatem quidem et iustitiam fieri formaliter per illud donum creatum quod in iustificatione infunditur, filiationum vero adoptivam tribuendam esse immediate Spiritui Sancto; ita ut in iustificatione, etiamsi nulla infunderetur creata qualitas, Spiritus Sanctus sua nos substantia adoptivos Dei filios efficeret. Cf. Petav. de Trin., lib. 8, cap. 6, n. 3-4.

Exinde patet doctrinam Petavii non spectare ad nostram quaestionem, sed ad illam in qua agitur de effectibus formalibus gratiae sanctificantis. Omnibus theologis commune est ut affirment per iustificationem hominem effici iustum, consortem naturae divinae, sanctum, filium Dei adoptivum. Qui omnes effectus, secundum sententiam communem, tribuuntur ipsi gratiae sanctificanti. Sed in sententia Petavii, peculiaris ille effectus, consistens in filiatione Dei adoptiva, non debet tribui gratiae sanctificanti, sed personae Spiritus Sancti. Cf. infra, n. 268.

In secunda parte affirmamus gratiam sanctificantem esse donum physice et permanenter animae inhaerens. Et ponitur haec pars contra quosdam theologos, qui rem sic concepisse videntur: Sicut peccatum habituale non est forma quaedam physica animae inhaerens per modum qualitatis, sed consistit in actu praeterito peccati nondum retractato per debitam poenitentiam, et moraliter perseverante; similiter etiam gratia habitualis, seu sanctificans, non est aliqua forma physica, sed reponi debet in actibus ipsis quibus homo iustificationem obtinet, secundum quod hi actus physice quidem transierunt, at moraliter perseverant. Quod maxime convenire dicunt actui caritatis et perfectae contritionis; qui actus in iustificatione positus, nec retractatus per novum peccatum, moraliter perseverat; et sic moraliter perseverans, potest appellari forma quaedam, non certe physica, sed moralis. Contra hos igitur affirmamus iustificationem fieri per aliquam formam perma-

nentem, et quidem per formam physicam, et non tantum moralem.

Doctrinam in hac secunda parte refutatam videtur aliqua ratione sustinuisse Vasquez; qui admittit utique de facto iustificationem nunc fieri per donum aliquod permanens physicum, distinctum ab actu caritatis; sed tamen addit fieri quoque posse in adultis per actus physice praeteritos et moraliter perseverantes, nempe, per actum perfectae contritionis physicae praeteritae et moraliter perseverantis. Cf. Ripalda, de ente, disp. ultima, n. 4.

Tertia pars ponitur contra illos theologos catholicos, a quibus praecedentia omnia admittuntur, gratiam nimirum sanctificantem consistere in aliquo dono physice permanenti; sed in tali dono, quod realiter non sit distinctum ab ipsa anima. Refert Suarez (de gratia, lib. 7, cap. 15, n. 2) sententiam Ioannis Vincentii O. P., qui doctrinam suam sic proponit (apud Suarez, loc. cit.): « Non esse de fide iustificationem fieri per proprios habitus infusos, realiter distinctos ab anima et potentiis eius, etiamsi de fide sit fieri per realem et habitualem ac spiritualem supernaturalemque animae immutationem in illa manentem, etiam dum ab actibus cessat; quia posset, inquit, haec immutatio fieri per aliquem modum realiter identificatum animae aut voluntati, et formaliter ab illa distinctum. Unde plane sentit, hunc modum esse possibilem, licet affirmare non audeat, iustificationem ita nunc fieri ».

Quam sententiam necessario sequi debent et reapse sequuntur, omnes illi qui negant accidentia realiter distincta a substantia. Cum enim gratia sanctificans dicatur esse accidens animae, non poterit, secundum hos auctores, esse accidens realiter distinctum, sed cum animae substantia realiter identificatum. Dicunt, nempe, gratiam sanctificantem esse modum realem animae, sed tamen non realiter ab ipsa anima distinctum; monentque non esse idem aliquid esse reale, illudque realiter ab alio distingui.

Cum vero his theologis obiiciuntur argumenta ex Tridentino deducta, ita respondent: Definitum non est in concilio gratiam sanctificantem esse accidens aliquod realiter

ab anima distinctum, neque hoc argumentatione theologica stricte deduci potest. Ergo ut satisfiat decretis tridentinis sufficit admittere gratiam esse aliquid physicum et permanens, distinctum quidem ab actibus, sed non ab ipsa anima. Aliunde autem, quae a Scholasticis peripateticis proponuntur de accidentibus habentibus realitatem propriam distinctam a realitate substantiae, videntur esse absurda; et e converso nihil absurdi invenitur in eo quod amittantur modi reales cum ipsa substantia realiter identificati, et tantum distincti ratione cum fundamento in re. Ergo ad explicandam naturam gratiae sanctificantis reiicienda sunt quae Schola de accidentibus tradit, et recurrendum potius ad modos reales, sed realiter indistinctos a substantia.

Censura. Contra Protestantes definitum est gratiam sanctificantem non reponi in iustitia Dei, qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit (Denz. 799). Hinc omnino tenendum est iustificationem fieri per aliquod donum creatum, distinctum a Deo; neque apparet quomodo doctrina sustinens iustificationem fieri per aliquod donum increatum non sit haeretica.

Secundam partem, in qua dicimus gratiam esse quid permanens physicum, non tantum morale, est dicenda saltem certa, ita ut contraria sit omnino temeraria. Imo, gravissimi theologi severius iudicant, ut videre est apud Mazzella, n. 927.

Tertiam partem defendimus ut certam, et cui sine temeritate contradici non possit. A multis habetur ut evidens deductio ex definitis in Tridentino, quo sensu dicenda esset theologice certa, et contraria erronea. Cf. Mazzella, n. 931, 932.

Quarta pars tenetur communiter a theologis. Utrum vero gratia sit qualitas sensu stricto, non est quaestio magni momenti, ut videbimus ad finem propositionis.

259. Probatur prima pars. Secundum dicta in propositione praecedenti, in iustificatione homo fit vere et realiter iustus, seu iustitia ad ipsum pertinet intrinsece, et non solum extrinsece. Ergo si hominem iustificari contingeret per ipsam iustitiam essentialem Dei, oporteret ut iustitia Dei intrinsece afficeret hominem, et sic iustitia Dei evaderet iustitia hominis.

Atqui hoc est absurdum, quia tunc homo evaderet Deus. Ergo gratia sanctificans non potest reponi in ipsa iustitia qua Deus iustus est.

Praeterea, si iustitia qua formaliter iusti sumus esset ipsa essentialis iustitia Dei, necessario sequitur omnes iustos habere aequalem iustitiam et sanctitatem. Atqui hoc nequit admitti. Ergo.

S. Augustinus (de Spiritu et Littera, c. 9, n. 15 (M. 44, 209) sic habet : « Iustitia Dei manifestata est. Non dixit iustitia hominis, vel iustitia propriae voluntatis, sed iustitia Dei, non qua Deus iustus est, sed qua nos iustos facit, qua induit hominem, cum iustificat impium ». Et paulo post : « Iustitia autem per fidem Iesu Christi, hoc est, per fidem, qua creditur in Christum. Sicut autem ista fides dicta est non qua credit Christus, sic et illa iustitia Dei non qua iustus est Deus. Utrumque enim nostrum est, sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur ». Et vide conc. Tridentinum (Denz. 799), ubi unica formalis causa nostrae iustificationis dicitur esse iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

Aliud argumentum proponitur a S. Thoma in 2, 2, q. 23, a. 2 ; quem confer.

Probatur 2 pars. Secundum praxim Ecclesiae, parvulis confertur sacramentum baptismi, quod est collativum gratiae sanctificantis. Atqui gratia sanctificans parvulis collata per baptismum nequit consistere in actibus physice praeteritis et moraliter perseverantibus. Ergo saltem in parvulis iustificatio consistit in aliquo dono permanenti et physico quod inhaereat animae. Nullum autem datur vestigium unde colligere possimus aliam esse gratiam qua iustificantur parvuli, aliam vero qua iustificantur adulti. Ergo de omnibus generatim tenendum est gratiam sanctificantem consistere in aliquam forma permanenti et physica, non vero in actibus physice praeteritis et moraliter perseverantibus.

Probatur idem secundo. Constat ex Tridentino in iustificatione infundi virtutes fidei, spei et caritatis, quae sint aliquid permanens et distinctum ab actibus fidei, spei et caritatis; constat praeterea illas virtutes inhaerere animae; quae omnia latius probabimus ubi agamus de infusione virtutum theologicarum; nunc satis sit legere Trid. (Denz. 800, 801, 821). Exinde autem sic potest argui: Vel gratia sanctificans identificatur cum virtute caritatis, vel est id unde dimanant ipsae virtutes ad modum facultatum et potentiarum. Atqui in utraque hypothesi gratia sanctificans reponenda est in re permanenti et physica, non vero in quadam re tantum morali. Ergo.

Ad maiorem adverte, non deesse inter catholicos qui dicant gratiam sanctificantem identificari realiter cum virtute infusa caritatis. Sed haec questio ad rem praesentem nihil refert; sive enim gratia sanctificans idem sit realiter cum caritate, sive ab hac realiter distinguatur, argumentum nostrum eadem ratione procedit, ut apparebit in probatione minoris.

Probatur minor. Virtutes infusae sunt quid distinctum ab actibus, suntque horum principium permanens; si ergo gratia sanctificans identificatur cum caritate, ipsa quoque gratia erit aliquid permanens. Sed praeterea debet esse aliquid physicum; quia homo, per se omnino incapax ad actus supernaturales fidei, spei et caritatis, capax redditur per infusionem virtutum ad praedictos actus. Atqui quod est principium novarum operationum supernaturalium fidei, spei et caritatis, nequit non esse aliquid physicum. Ergo et gratia erit quid physicum. Quod si gratiam dicas esse quid distinctum ab ipsis virtutibus, eadem ratio valet; tunc enim gratia sanctificans erit id unde virtutes dimanant. Atqui ipsae virtutes consistunt in re quidam physice permanenti, ut dictum est. Ergo et gratia sanctificans, unde dimanant.

Et certe, natura in ordine suo non est principium operationum per aliquod elementum morale, sed physicum et permanens. Gratia autem sanctificans additur naturae velut principium permanens novarum operationum, spectantium ad ordinem superiorem, scilicet, ad ordinem supernaturalem. Ergo est principium permanens physicum.

Probatur idem tertio ex ratione theologica. Ex Sacra Scri-

ptura et Patribus habemus iustificationem esse *regenerationem, renovationem, translationem* de morte ad vitam (cf. thesim praec.); habemus praeterea hominem per gratiam sanctificantem fieri participem naturae divinae, filium Dei adoptivum. Atqui haec omnia nequeunt explicari nisi gratia sanctificans sit aliquid permanens et physicum; quia consortium divinae naturae et filiatio adoptiva secum ferunt elevationem naturae ad talem modum essendi, per quem creatura rationalis sit fons novarum operationum supernaturalium; quod postulat novum principium permanens et physicum additum naturae. Ergo ita dicendum est.

Tertia pars probatur eisdem argumentis quibus secundam probavimus. Nempe: Per infusionem virtutum, seu per infusionem gratiae sanctificantis, existit in homine principium novarum operationum supernaturalium; principium permanens et ab actibus distinctum. Atqui hoc principium debet esse aliquid realiter distinctum ab ipsa anima. Ergo gratia sanctificans realiter distincta est ab anima. Et minor videtur satis clara; etenim anima nostra per substantiam suam non est capax eliciendi operationes supernaturales; neque etiam est capax per potentias mere naturales. Ergo vel ipsi essentiae animae immediate, vel saltem facultatibus operativis animae addi debet aliquid unde potens fiat ad tales operationes ordinis supernaturalis.

Praeterea, explicatio adversariorum videtur omnino inintelligibilis. Dicunt enim gratiam sanctificantem esse modum realem animae, sed cum ipsa anima realiter identificatum. Aliunde fatentur per gratiam hominem elevari ad ordinem supernaturalem, fierique capacem operandi opera supernaturalia. Atqui ipsa anima per suam realitatem substantialem non est profecto quid supernaturale, neque etiam principium operandi supernaturaliter. Ergo per modum realem, sed identificatum realiter cum ipsa, non apparet quomodo praedicta omnia obtineri possint.

Quod vero dicunt, aliud esse rem quamdam esse realem, eamque esse ab alia realiter distinctam, hoc et nos libenter admittimus; et sic dicimus hominem esse realiter animal, esse quoque realiter rationale; quin tamen ponamus animal

et rationale duas realitates inter se distinctas, sed unam eamdemque cum sola distinctione rationis cum fundamento in re. In casu autem nostro quid aliud habetur; habetur nempe anima per se ipsam incapax operandi supernaturaliter; habetur praeterea gratia, quae per modum principii permanentis et physici (haec enim omnia adversarii admittunt), facit animam capacem operandi supernaturaliter. Quomodo autem totum id fieri potest sine aliquo elemento reali superaddito substantiae animae? (1).

260. Quarta pars est corollarium praecedentium, et potius quam demonstratione indiget declaratione terminorum.

Id quod in se est aliquid reale, distinctum a realitate substantiae, quodque manente substantia potest abesse vel adesse, vocatur accidens. Atqui ex dictis ita se habet gratia sanctificans. Ergo est accidens animae.

Addimus insuper gratiam sanctificantem recte dici accidens absolutum; quod sic explicamus: Accidens absolutum dupliciter dici potest; vel quatenus opponitur relativo, vel quatenus opponitur illis modis qui, in sententia illorum auctorum contra quos egimus in tertia parte, non distinguuntur realiter a substantia. Sed gratia sanctificans non est mera relatio, idque adversarii nostri facile concedunt; neque etiam est modus a substantia indistinctus, secundum ea quae diximus in tertia parte. Ergo dicenda est aliquod accidens absolutum.

Quid vero si quis dicere vellet gratiam sanctificantem esse modum realem, sed realiter ab anima distinctum? Forte totum id sine magna difficultate admitti posset; data enim entitate illius modi, entitate, inquam, distincta ab entitate animae, possent explicari quaecumque de gratia sanctificante in praecedentibus dicta sunt. Cum tamen per gratiam nobis tribuatur principium novarum operationum superna-

(1) Homo est realiter animal, et realiter rationale; sed ita ut realitas rationalitatis non addat vires ullas realitati animalitatis; contra vero, realitas gratiae ponit in anima quasdam vires quibus caret anima. Ergo deest paritas in utroque casu.

turalium, difficile concipitur gratia ut accidens quoddam mere modale, etsi dicatur modus realiter distinctus ab anima.

Sunt qui nomine accidentis absoluti id intelligunt, cuius separatio a substantia non repugnat, et sic ponunt accidens absolutum quantitatem; omne vero accidens quod nequit ullo modo separari a substantia, etiam per divinam potentiam, dicunt accidens modale. Nunc autem, non facile concipitur gratia separata ab anima quam Deo gratam et sanctam facit. Unde secundum hunc conceptum negandum esset gratiam sanctificantem esse accidens absolutum. Ceterum conceptus huiusmodi potest respui, ita ut accidens absolutum intelligatur illud quod, neque consistit in mera relatione, neque etiam est pura modificatio substantiae, sed fons novarum operationum. Eiusmodi autem est gratia sanctificans, quae certe non est pura relatio, neque etiam purus modus; etenim, ut diximus, per ipsam adest in homine principium novarum operationum supernaturalium. Quare, omnibus inspectis, recte dicitur gratia sanctificans accidens absolutum.

Ulterius dicimus in propositione, gratiam esse qualitatem, vel reduci ad praedicamentum qualitatis. Quod ut intelligatur, quaedam de qualitatibus in memoriam revocanda sunt.

Dicitur qualitas, accidens complens et perficiens substantiam sive in essendo, sive in operando. Iamvero eiusmodi est gratia sanctificans; vel enim est quid identificatum cum virtute infusa caritatis, et tunc erit accidens complens et perficiens substantiam animae in operando; vel distinguitur realiter a caritate, et tunc erit accidens perficiens substantiam animae in essendo. Cum vero qualitatum sint quatuor genera, gratia ponitur in primo aut secundo genere qualitatum, ut sit habitus, aut potentia. Pertinet ad potentiam, secundum quod est principium operationum supernaturalium; pertinet vero ad habitum, secundum quod potentiae non intenduntur, gratia autem intendi potest; semel enim habita potest augeri, et augetur per actus bonos ex gratia factos. Insuper, si gratiam sanctificantem dicamus esse realiter distinctam a caritate, tunc erit habitus entitativus, sed ordinem dicens ad operationem; et sic fert sententia communior; si autem gratia po-

natur identificata realiter cum caritate, tunc erit habitus operativus, ut quidam sustinent cum Bellarmino.

Dicimus ad finem gratiam *reduci* ad praedicamentum qualitatis, seu esse qualitatem *reductive,* ut dicunt philosophi. Ratio est quia in praedicamentis ponuntur directe et per se illa quae pertinent ad ordinem naturalem; tota enim doctrina de praedicamentis ortum habuit ex consideratione et analysi rerum naturalium, quibuscum entia supernaturalia possunt quidem habere quamdam similitudinem, sed non perfectam aequalitatem. Hinc ergo entia supernaturalia, quale est gratia, ponuntur in praedicamentis reductive.

Quomodo autem haec qualitas, quam gratiam sanctificantem dicimus, differat ab aliis qualitatibus naturalibus, facile patet. Qualitates enim et habitus naturales possunt acquiri per operationes naturales; e converso gratia nequit esse fructus operum naturalium, sed gratis infunditur; cum, etiam post convenientem praeparationem ad ipsam, semper interveniat misericordia Dei gratiam infundentis, quia praeparatio nequit unquam esse condigna. Praeterea, habitus et qualitates naturales possunt augeri et minui; contra vero gratia sanctificans potest quidem augeri (ex qua parte accedit ad habitus et differt a potentiis quae non patiuntur augmentum); sed tamen non potest minui, nam peccatum veniale ipsi non opponitur, sed solum peccatum mortale, quo admisso, tota simul perditur (et hinc qua parte gratia minui non potest, accedit ad potentias, quae neque augmentum, neque diminutionem patiuntur).

Quod gratia sit quaedam qualitas, doctrina est S. Thomae, qui rem totam sic breviter ac dilucide explicat (a. 2): «Alio modo iuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur: et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus: et sic motus, quibus

a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles... Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est ».

Nota bene. Quaestio praesens de gratia sanctificante quae sit realiter distincta ab essentia animae, non est confundenda cum alia, quae est de modo ac ratione quibus entitas gratiae coniungitur cum substantia animae. Apud doctores scholasticos haec duo communia sunt; primo, gratiam sanctificantem realiter distingui ab anima; alterum, gratiam sanctificantem realiter uniri substantiae animae, ita ut intrinsecus eam afficiat. Quibus admissis, restat alia quaestio: haec unio gratiae sanctificantis cum substantia animae, estne aliquid realiter distinctum ab extremis (gratia et anima), an non. Quae quaestio non est propria huius loci, sed est universalior, et complectens quamcumque realem unionem duorum entium. Et sic Suarez, ex generali principio et doctrina quam sustinet, unionem modaliter distingui ab extremis unitis, tenet quoque unionem gratiae cum anima modaliter distingui et a gratia, et ab anima. Iamvero, secundum Suarez, gratia non afficit intrinsece animam per hunc modum unionis, sed per seipsam; per modum autem unionis unitur animae; unita tamen animae, eam afficit per entitatem suam; id est, ipsa gratia est quae intrinsecus animam modificat. Quare non recte diceres, admisso illo modo unionis, quem Suarez ponit, difficultatibus adversariorum, quibus probare intendunt gratiam non distingui ab anima, responderi non posse. Quae enim Suarez defendit de modo unionis, ad hanc rem non spectant; sed, ut dixi, universaliter ab eo dicuntur de quibuscumque entibus realiter inter se unitis.

261. Obiicitur 1. Deus caritas est (1 Ioann. 4, 16). Atqui gratia sanctificans vel est ipsa caritas, vel quid cum ea inseparabiliter connexum. Ergo gratia idem est ac Deus.

Resp. dist. mai.: Deus est caritas substantialis et increata, conc.; caritas accidentalis seu nobis inhaerens, subd.: effi-

cienter, conc.; formaliter, nego. Unde etiam explicatur illud quod dicitur: *qui manet in caritate, in Deo manet.*

« Binae illae caritates inseparabiles sunt, et ubi est una, ibi est etiam altera, una enim alteram trahit: nam quemadmodum Augustinus dicit l. 12 conf., c. 15, iustitiam Dei esse lumen illuminans, iustitiam nostram lumen illuminatum; sic etiam dicere possumus caritatem Dei esse ignem accedentem, nostram vero ignem accensum; et sicut per inseparabilitatem luminis producti a sole et solis producentis, dicere solemus eum qui est in lumine a sole producto esse in sole, et solem in eo: ita quoque propter inseparabilitatem caritatis creatae et increatae, quae est Deus, recte dicimus eum qui manet in caritate, in Deo manere, et Deum in eo, cum caritas sine Deo esse non possit. Esse autem veram explicationem hanc colligi potest ex duobus. Primo, quia in eodem loco idem Ioannes ait: *Qui confessus fuerit quoniam Iesus est Filius Dei, in Deo manet, et Deus in eo.* Nec tamen dicere auderemus confessionem fidei esse Deum, sed solum sine Deo esse non posse, iuxta illud 1 Cor. 12: *Nemo potest dicere Dominus Iesus nisi in Spiritu Sancto.* Secundo, quia sicut Ioannes scripsit: *Deus caritas est:* sic etiam scripsit: *Caritas ex Deo est.* Caritas enim quae est in Deo, Deus est; caritas quae est in nobis, non Deus, sed Dei donum est ». Bellarminus, de gra. et lib. arbitrio, lib. 1, cap. 9.

Obiicitur 2 ex Augustino; qui de Trin. 8, 7 (M. 42, 957), Deum identificat cum dilectione seu caritate. Affirmat praeterea caritatem non esse donum Dei, sicut est patientia; nam simpliciter dicitur: Deus est caritas; et non dicitur: Deus est patientia, sed patientia mea. De Trin., 15, 17 (M. 42, 1080).

Resp. ad 1 cum S. Thoma 2. 2, q. 23, a. 2, ad 1: « Dicendum quod ipsa essentia divina caritas est, sicut et sapientia est, et bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quaedam divinae sapientiae), ita etiam caritas, qua formaliter diligimus proximum, est quaedam participatio divinae caritatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud

platonicos quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus: quod quidam non advertentes, ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi ».

Responderi etiam potest, secundum Augustinum Deum esse caritatem nostram efficienter, sed non formaliter; sic enim loquitur lib. 12 Conf., cap. 15, n. 3: « Quantum interest inter lumen quod illuminat et quod illuminatur, tantum interest inter sapientiam quae creat et istam quae creata est; sicut inter iustitiam iustificantem, et iustitiam quae iustificatione facta est ».

Ad secundum respondetur Deum dici simpliciter caritatem, non vero patientiam, sed patientiam nostram; quia patientia, sicut et spes, includit aliquam imperfectionem, quod non convenit caritati, quae est virtus omnium praestantissima. Hinc ergo Deus dicitur *patientia mea*, quia patientia nostra a Deo est, seu est donum a Deo procedens; Deus enim non est patientia substantive, sed tantum prout est causa patientiae nostrae, seu quatenus *ab ipso patientia mea* (Psal. 61, 6). Deus autem dici potest caritas substantive propter perfectionem caritatis.

Obi. 3 ex Patribus; quorum plurimi dixerunt nos sanctificari per Spiritum Sanctum; et per sanctificationem nobis tribui ipsum Spiritum Sanctum.

Resp. dist. assertum et sensum Patrum: Sanctificatio est ad mentem Patrum a Spiritu Sancto efficienter, conc.; formaliter, subd.: quatenus per iustificationem Spiritus Sanctus (sicut et tota Trinitas) peculiari quadam ratione in iustis habitat, qui propterea dicuntur esse templum Spiritus Sancti, conc.; quatenus Deus sit forma nobis inhaerens, nosque per suam substantiam sanctificans, nego.

Cum cetera distinctionis membra pateant, explicandum est paucis in quo consistat praedicta inhabitatio Spiritus Sancti et totius Sanctissimae Trinitatis in anima iusti. Ad explicationem autem haec sufficiant:

a) Deus est praesens omnibus rebus per attributum immensitatis.

b) Praesens est peculiari modo creaturis rationalibus, secundum quod ab eis cognoscitur et amatur.

c) In ordine supernaturali per caritatem theologicam statuitur quaedam peculiaris praesentia Dei in anima iusti qui habet caritatem et gratiam. Etenim per gratiam sanctificantem et caritatem habetur vera amicitia inter Deum et hominem sanctum; amicitia in hoc reposita, quod Deus communicat homini illa bona quae propria sunt divinitatis, admittens iustum in consortium divinae naturae et in divinam haereditatem, quae consistit in visione beatifica. Creatura autem rationalis Deum supernaturaliter cognoscit per fidem, eumque ita cognitum amat amore caritatis, seque ipsum, quantum potest, suaque omnia bona Deo communicat. Cumque amicitia reponatur in mutuo amore et mutua communicatione bonorum, ita ut, et amans amato, et amatus amanti, communicet bona propria, per gratiam sanctificantem, quae in iustificatione infunditur, statuitur vera amicitia supernaturalis inter Deum et hominem.

Amicorum autem hoc proprium est, ut sibi invicem praesentes esse velint, non solum cognitione et affectu, sed etiam, in quantum fieri potest, praesentia physica et reali. Quod inter homines non semper fieri potest, sed utique fieri potest ex parte Dei; sicut enim inter homines non semper possibile est ut amicus amico realiter et physice praesens sit, sic e converso Deo possibile est ut physice et realiter coniunctus sit homini amico. Hic est ergo peculiaris modus praesentiae quo Deus praesens est animae iusti, in eaque inhabitare dicitur; per illam scilicet specialem praesentiam, qua amicus amico praesens esse vult, et etiam revera praesens est dum potest.

d) In hac autem singularissima amicitia quae per gratiam statuitur inter Deum et animam iusti, patet habendam esse rationem divinae excellentiae, vi cuius ita Deus manet in iusto ut in amico, ut semper maneat velut amicus maxima reverentia et veneratione colendus; ideoque manet ibi praesens velut in templo vivo, quod ipse Deus sibi ornat et praeparat per dona gratiae, ut in illo et ab illo adoretur.

e) Sanctificatio hominis, collatio gratiae, et alia omnia quae nuper diximus, communia sunt toti Trinitati, sunt enim opera ad extra; sed quoniam opera gratiae (quae fructus sunt bonitatis Dei) peculiari quadam rationem attribuuntur Spiritui

Sancto, qui est bonitas, hac de causa per appropriationem dicitur singulariter Spiritus Sanctus habitare in anima iusti velut in templo, quamvis ibidem inhabitent quoque aliae divinae Personae, et tota SS. Trinitas. Vide S. Th. in 1. 2, q. 28, a. 1. Late et praeclare de his Beraza, n. 896 sq. Et vide inferius, n. 268.

Aliae quaedam difficultates videri possunt apud S. Thom. in 1, d. 17, q. 1, a, 1; Beraza, n. 730 sq.

262. Obl. contra 2 et 3 partem. Concilium Tridentinum definivit peccatum originale *inesse* unicuique proprium. Atqui exinde non admittitur peccatum originale consistere in quadam qualitate physica distincta ab anima. Ergo neque ex eo quod gratia et virtutes dicantur inhaerere aut inesse animae, inferre licet in iustificatione infundi donum aliquod physicum et permanens, ab ipsa anima realiter distinctum.

Respondeo disparitatem esse in eo quod per peccatum habituale (sive originale sit, sive personale) non fit homo novarum operationum principium, quas natura sua elicere non possit; gratia autem confert homini, ut per ipsam habeat in se principium quoddam operationum supernaturalium, ad quas natura per seipsam est omnino incapax. Ergo argumentum adductum nihil probat. Ceterum haec obiecto non potest poni ab eis qui fatentur gratiam sanctificantem esse modum realem indistinctum ab anima; quia contra eos retorqueri posset obiectio, dicendo etiam peccatum habituale reponendum in modo quodam reali, quod ipsi non admittunt. Hinc tantum ponitur praedicta difficultas ab auctoribus secundae sententiae.

Nota bene. Quidam auctores solvunt hanc difficultatem dicendo peccatum originale (idem valet generatim de peccato habituali personali) non reponi tantum in actu physico praeterito et moraliter perseverante, sed etiam in privatione gratiae. Sic Lahousse, n. 204, obi. 11; et Schiffini, n. 173, obi. 2. Sed haec solutio non valet; quia in ea supponitur probatum gratiam sanctificantem consistere in dono aliquo permanenti et physico; quod nequit supponi probatum antequam solvatur haec obiectio, quippe in qua impetitur probatio ipsa qua demonstratur existentia talis doni physice permanentis.

Instatur. Concilium Tridentinum non aliud intendebat quam definire contra protestantes, gratiam sanctificantem non consistere in aliquo favore mere extrinseco, sed in dono quodam inhaerente, quo intrinsecus afficiatur anima. Atqui ad haec omnia explicanda non requiritur ulla qualitas realiter ab anima distincta. Ergo ea non est admittenda, sed sufficiunt modi reales.

Respondetur inde non sequi nisi sententiam adversam non esse damnatam in Tridentino; quod libenter admittimus. Sed non sequitur ex Tridentino non refutari illam ut falsam. Hinc negamus minorem; negamus scilicet illa omnia explicari posse per modos ab animae substantiae indistinctos.

Quod si dicas in concilio Viennensi totam hanc doctrinam de infusione virtutum fuisse propositam tantum ut probabilem, respondeo, optime potuisse postea in Tridentino proponi ut certum, quod prius tantum erat cognitum ut probabile vel probabilius; cognitio enim dogmatis incrementum agnoscit, quamvis dogma ipsum sit immutabile. Ceterum adverto, doctrinam de infusione virtutum quoad adultos saltem, habitam fuisse in Viennensi ut certam, et dubitationem, si qua fuit, respexisse tantum infantes. Cf. Denz. 483, et 410.

263. Obiicitur ex ratione. Vera est haec propositio: Petrus est sanctus, seu gratia sanctificante ornatus (postquam Petrus eam acceperit). Atqui si gratia esset quid realiter distinctum ab anima, ea propositio evaderet falsa. Ergo gratia nequit dici quid realiter ab anima distinctum. Et minor probatur. Si gratia est aliqua realitas distincta ab anima, iam non ipsa anima dici posset sancta, sed ad summum appellaretur sanctum compositum illud ex anima et gratia. Atqui ipsa anima est quae praedicatur sancta, ut cum dicitur: Petrus est iustus sive sanctus. Ergo veritas praedictae propositionis postulat ut gratia non distinguatur realiter ab anima.

Resp. 1) retorquendo: Vera est haec propositio: Verbum est homo. Ergo Verbum realiter identificatur cum humanitate?!

Respondeo igitur secundo negando minorem; ad cuius

probationem iterum nego minorem. Etenim ad veritatem propositionis affirmativae nihil aliud requiritur, ut dicitur in logica, nisi conformitas inter rectum subiecti, et rectum praedicati; non vero inter rectum subiecti et obliquum praedicati. Itaque propositio haec: *anima est sancta:* ita est exponenda: anima est *habens* sanctitatem. Sicut propositio illa: Verbum est homo: sic exponitur: Verbum est *habens* humanitatem. In quibus propositionibus sanctitas et humanitas veniunt in obliquo, non in recto; et ad earum veritatem nullo modo postulatur ut anima realiter identificetur cum ipsa sanctitate et gratia, vel Verbum identificetur cum humanitate. Et idem dico de aliis plurimis similibus propositionibus. Ex. gr.: *Petrus est doctus.* Haec propositio vera est, modo Petrus doctrinam habeat, quamvis non sit ipsa doctrina.

Instatur. Per gratiam sanctificantem homo fit intrinsece iustus et sanctus; unde iustitia debet intrinsecus modificare animam iusti (id conceditur). Iamvero, haec modificatio estne realitas aliqua distincta ab anima, necne. Si primum, erit reapse aliqua forma, quae iterum modificabit subiectum; et de hac nova modificatione rursus quaeremus an sit ab anima distincta, ideoque abibimus in infinitum. Si vero dicas modificationem illam non distingui realiter ab anima, ergo habemus animam fieri sanctam sine ulla realitate quae ab ipsa anima distincta sit.

Respondeo illam realem modificationem, quae importatur per gratiam sanctificantem, esse quid realiter ab anima distinctum; neque tamen inde sequi illum processum in infinitum, de quo in obiectione. Nimirum, gratia modificat intrinsecus animam iusti coniunctione sui ad substantiam animae, non vero productione cuiusdam entitatis novae in anima.

Videntur nimirum adversarii rem ita concipere: modificatio illa quae inducitur in subiecto per coniunctionem accidentis ad substantiam, se habet in genere causae efficientis, ideoque accidens per coniunctionem sui ad substantiam, efficit in anima aliquid distinctum tum ab anima, tum ab ipso accidente quod coniungitur. Quo posito, utique valerent quae inducuntur in contrarium de illo processu in infinitum. Sed res aliter est concipienda; etenim accidens unitur substan-

tiae, sicut forma (accidentalis, non substantialis) unitur materiae, seu subiecto; ita ut sui ipsius unione subiectum modificet determinatione quadam praeter determinationem rei substantialem. Ex eo autem quod accidens communicatione sui intrinsecus afficiat substantiam, non sequitur ullo modo hac modificatione debere induci aliam modificationem, et sic in infinitum; sicut ex eo quod ad movendum currum necessariae sint rotae, non legitime infertur necessarias esse alias rotas quibus priores moveantur; rotae enim seipsis moventur, et insuper eis movetur currus.

Potiore iure possumus ab adversariis quaerere quomodo possit anima realiter affici per gratiam sanctificantem modificatione quadam reali, qua antea carebat, ita tamen ut gratia nihil sit realiter distinctum ab anima. Hoc certe, quamtumvis dicatur, nullo modo potest concipi. Admittimus igitur animam modificari intrinsecus sanctitate et gratia; et quandoquidem haec modificatio talis est, qua antea carebat anima, et quam, manens anima substantialiter eadem, iterum amittere potest, inde potissimum colligimus eam modificationem esse quoddam accidens realiter ab anima distinctum.

Instatur tandem. Ut anima per gratiam sanctificantem evadere possit sancta, debet ex anima et gratia quid unum constitui. Atqui hoc est impossibile in nostra sententia, in ea enim accidens gratiae est realitate sua quid a substantia animae distinctum. Ergo non est admittenda entitas illa distincta ab anima, quam gratiam sanctificantem dicimus.

Resp. dist. mai.: Debet ex anima et gratia fieri unum unitate simplicitatis, nego; unitate compositionis, conc. Et contrad. minore, nego cons. Igitur ex anima et gratia coniunctis fit unum; ideoque anima et gratia non se habent velunt entitates separatae, sed coniunctae. Sed tamen ex gratia et anima non fit aliquid unum hoc sensu, quod resultet una simplex entitas in qua identificetur anima cum gratia; hoc enim esset absurdum. Certe anima et corpus in homine distincta sunt, et realiter coniuncta, ut ex eis constituatur *unus* homo. Ergo etiam ex anima et gratia distinctis, poterit constitui unum ens; et sicut distinctio corporis ab anima non officit unitati hominis, sic nec distinctio animae et

gratiae officiet unitati et coniunctioni eorum in uno ente, quod est anima sancta. Cf. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit, 6. Abhand., n. 631 sq.

Propositio 27. Gratia sanctificans videtur distingui realiter a caritate (a. 3).

264. In hac quaestione quatuor enumerantur sententiae (cf. Bellarm., de gra., lib. 1, cap. 8). Prima Durandi, negantis omnem distinctionem, etiam rationis; altera Bellarmini, admittentis distinctionem rationis cum fundamento in re; tertia Scoti, qui ponit distinctionem formalem ex natura rei; quarta et longe communior S. Thomae et reliquorum theologorum, qui dicunt existere distinctionem realem inter gratiam sanctificantem et caritatem. Est ergo gratia in hac sententia, quam defendimus, habitus entitativus, caritas vero habitus operativus.

Probatur haec postrema sententia. *a*) Conc. Viennense docuit ut probabilius, in baptismo infundi parvulis gratiam informantem et virtutes (Denz. 483); quod velut certum sumebatur pro adultis. Supponit ergo concilium gratiam distingui a virtutibus, quarum una est caritas. — *b*) In Tridentino dicitur iustificatio fieri per infusionem gratiae et virtutum (Denz. 799 et 821); distinguit nimirum Tridentinum (sess. 6, cap. 7) gratiam et dona; in canone autem 11 eiusdem sessionis loquitur de gratia et caritate ut rebus distinctis. — *c*) In Scripturis iustificatio exhibetur ut regeneratio, ideoque proponitur tamquam terminus novae generationis. Sed generatio terminatur ad naturam et substantiam, non vero ad aliquod operandi principium proximum; et rursus caritas est *virtus*, ideoque se habet per modum potentiae aut principii proximi operationum. Ergo convenientius dicitur gratia se habere velut quaedam nova natura, ex qua profluunt vitututes reliquae velut potentiae ac facultates ad operandum in ordine supernaturali. Alia multa vide apud Mazzella, n. 959 sq.

265. Obiicit in contrarium Bellarminus. 1) In Scriptura iidem effectus tribuuntur caritati et gratiae sanctificanti; nimirum, remissio peccatorum, sanctificatio animae, iustificatio, et alia huiusmodi. Ergo tum caritas, tum gratia sanctificans idem sunt.

Resp. Dist. ant.: tribuuntur hi effectus caritati ut formae iustificanti, nego; ut dispositioni proximae ad iustificationem, conc. Tum actus, tum habitus seu virtus caritatis inseparabiliter coniungitur cum gratia sanctificante; actus, ut proxima dispositio ad eam; virtus vero, ut donum ex gratia profluens, et cum amissione gratiae amittendum. Exinde autem explicari potest cur Scriptura tribuat utrique eosdem effectus. Cf. Mendive, n. 291.

2) Secundum Tridentinum, causa formalis iustificationis est gratia. Atqui idem concilium asserit causam formalem iustificationis esse caritatem, et nequit admitti duplex causa formalis iustificationis. Ergo caritas est idem ac gratia sanctificans. Minor vero probatur ex illis verbis, ubi homo dicitur iustificari *dum* caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur (Denz. 800).

Respondetur ex illa particula *dum* recte quidem inferri gratiam sanctificantem et caritatem simul infundi, non recte inferri eorum realem identitatem. Et eodem modo respondetur ad obiectionem quae inde desumitur, quod ex doctrina Tridentini in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum accipit homo fidem, spem et caritatem. Hoc enim non probat nisi virtutes infusas *simul* infundi cum gratia, non vero cum ea identificari.

3) Secundum Tridentinum, cum Ecclesia petit incrementum gratiae sanctificantis, petit incrementum fidei, spei et caritatis (Denz. 803 in fine). Ergo gratia est quid identificatum cum complexu virtutum.

Respondeo inde sequi quod augmentum virtutum est coniunctum cum augmento gratiae, non vero sequitur idem esse gratiam et virtutes. Ceterum, hoc argumentum probaret nimium; probaret enim gratiam identificari cum virtute fidei et spei, quod tamen obiiciens non admittit. Est ergo advertendum, iustitiae nomine significari universim omnia dona

quae in iustificatione infunduntur, quaecumque demum illa sint. Unde aucta iustitia, pronum est ut augeantur quoque dona quae cum ipsa iustitia universim sumpta identificantur. Concilium ergo in hoc capite non loquitur de augmento gratiae sanctificantis tantum, sed generatim de augmento iustitiae; quod, ut diximus, secum fert virtutum augmentum. Sicut autem inde non recte colligeres iustitiam identificari cum fide et spe, nec potest colligi eam identificari cum caritate, sed hoc unum colligitur, caritatem pertinere ad illa dona quae iustitiae nomine comprehenduntur.

Si quis autem contendat iustitiae nomine a Tridentino ibi venire gratiam sanctificantem, potius sequeretur ex illo loco gratiam distingui a caritate. Nam si gratia distinguitur a fide, spe et caritate tamquam earum principium et radix, optime intelligitur cur, per augmentum radicis, ipsius, augeantur et ea quae ex illa derivantur. Sed si gratia sit idem cum caritate, non tam facile apparet cur augmentum caritatis inferat secum augmentum fidei et spei; tunc enim viderentur fides et spes comitari utique gratiam, sed non dependere ab ipsa. Sicut e converso optime intelligitur dependentia et connexio virtutum inter se, si virtutes omnes distinguantur a gratia, quae se habdat ut earum principium et fons.

4) Gratia est participatio divinae naturae. Atqui natura divina est per seipsam operativa, non vero per virtutes aut facultates adiunctas. Ergo idem dicatur de gratia; quae consequenter dici debet habitus operativus non distinctus a caritate.

Respondetur ex argumento nimium nequi; cum enim natura divina sit sua operatio, inferendum esset non dari virtutes infusas ab actibus distinctas.

Corollarium. Ergo subiectum gratiae est ipsa anima, non vero voluntas. Cf. S. Th. hic in a. 4.

266. Nota. Sunt qui thesim nostram hoc argumento probatam volunt: Si gratia esset idem quod caritas, fides esset realiter prior simul et posterior caritate; esset prior, quia ad gratiam (ex hypothesi identificatam cum caritate) necessaria

est fides; esset autem posterior, quia virtutes procedunt a gratia seu caritate; ideoque fides procederet ex caritate.

Sed argumentum non valet; fides enim praesupposita ad gratiam et caritatem, est fides actualis, seu actus fidei, qui in adultis necessarius est ad iustificationem; fides autem posterior caritate, est fides habitualis, seu virtus infusa fidei. Unde argumentum est inefficax. Cuius inefficacia crescit in doctrina eorum, qui sustinent habitum fidei infundi ante gratiam et caritatem. (Cf. Schiffini, de virtutibus, n. 31).

Etiam solet aliquando urgeri similitudo cum ordine naturali; sicut enim natura operatur per potentias a se distinctas, sic dicendum esse aiunt de gratia, quae sit veluti quaedam secunda forma aut natura.

Sed etiam huiusmodi similitudo non nimium urgenda est. Si enim ea valet, cur amissa gratia per peccatum mortale, possunt remanere fides et spes, ut fert communis sententia? Se haberent nimirum in hac doctrina fides et spes, veluti intellectus ab anima separatus. Ergo sola similitudo cum ordine naturali non videtur multum probare. Allatis ergo argumentis quae petuntur ex Scriptura et Conciliis, satis est inferre per modum consectarii cuiusdam, virtutes se habere ad gratiam, sicut facultates ad naturam.

Scholion. De effectibus formalibus gratiae sanctificantis (1).

267. Hactenus consideravimus gratiam in se inspectam; nunc autem breviter videndum est quid agat gratia in anima, sive de effectibus formalibus gratiae santificantis. Inter quos effectus, quidam est negativus, repositus in remissione peccatorum; de eoque agemus inferius. Alii vero sunt effectus positivi, sicut participatio naturae divinae, adoptio in filios Dei, amicitia divina; de quibus nunc breviter aliquid dicendum est.

(1) Cf. Nieremberg in opere: *Aprecio y estima de la divina gracia*, ubi multa invenies in hanc rem praeclara. Ex theologis recentioribus praecipue Beraza, n. 769 sq.

Dico 1. Per gratiam sanctificantem homo fit particeps naturae divinae.

Omne ens, sive naturale, sive supernaturale, necessario participat essentiam divinam; quidquid enim est aut esse potest, imitatur modo finito ac limitato essentiam Dei, omnis perfectionis fontem. Imo, cum omnis essentia creata habeat operationes sibi convenientes, quodam vero sensu dici potest omne ens participare naturam divinam, seu essentiam quatenus est operativa.

Quod gratia sanctificans nos efficiat consortes naturae divinae, sententia est communis omnium theologorum; et continetur in doctrina Scripturae et Patrum. Vide 2 Pet. 1, 4. Quem locum Patres communiter intelligunt de participatione naturae divinae, quam per gratiam sanctificantem habemus. Vide Enchir. Patrist., n. 770, 780, 787, 944, 1283, 1468, 2106, 2107, 2193.

Quibus suppositis, nullam enim continent difficultatem, explicandum est qua ratione peculiari per gratiam sanctificantem efficiamur consortes naturae divinae.

Explicatio autem omnibus praeferenda, huc redit: Per gratiam sanctificantem ordinatur homo ad visionem Dei intuitivam; ita ut gratia sanctificans sit radix gloriae et visionis intuitivae. Atqui per visionem intuitivam speciali ratione participabimus in patria naturam divinam in gradu intellectivo. Ergo eam iam nunc participamus per gratiam.

Declaratur minor. Natura divina non est aliud quam essentia divina, prout est operativa. Ergo natura divina in gradu intellectivo erit ipse Deus, secundum quod perfectissime videt et intuetur primario essentiam suam, et secundario alia a se. Atqui in visione intuitiva beati vident essentiam divinam ut est in se; et in Deo viso, vident et intelligunt alia obiecta a Deo distincta. Ergo per visionem beatificam creatura rationalis assimilatur Deo secundum gradum intellectivum. Cumque haec assimilatio ad naturam divinam, perfectior sit omnibus allis modis quibus creaturae dici possunt utcumque participare naturam divinam, patet per gratiam sanctificantem peculiari quodam modo hominem fieri consortem seu participem naturae divinae. Cf. S. Th. in 1, q. 93, a. 2 et 4.

Participatio haec naturae divinae non est moralis seu ethica, sed dicenda est physica. Dixit nimirum Ripalda (de ente supernaturali, d. 132, n. 105), eatenus per gratiam haberi consortium divinae naturae, quatenus eam imitatur homo in pronitate quadam et potentia ad omnes et solas operationes moraliter bonas, atque in oppositione ad omnes et solas operationes moraliter malas. Quae opinio peccat per defectum; nec satis extollit excellentiam divinae gratiae. Admittimus ergo illam participationem moralem seu ethicam, de qua Ripalda; sed dicimus ulterius dari etiam participationem physicam. Actus enim ille, quo beati intuentur Deum, est operatio vitalis, ideoque aliquid physicum in beatis existens. Atqui participatio naturae divinae in hoc consistit, quod habeatur in beatis actus videndi Deum, similis ipsi visioni, qua Deus seipsum videt. Ergo datur similitudo seu consortium physicum, non mere morale. Atqui rursus gratia sanctificans, quam habet quivis iustus, est physice connexa dum beatitudine, seu visione beatifica. Ergo.

Haec participatio essentiae et naturae divinae est non solum virtualis, sed etiam formalis. Participant nempe beati per illam visionem aliquid quod est in Deo formaliter, non solum virtualiter aut eminenter. Est tamen participatio analoga, non univoca, ut satis patet. Non tamen defuerunt theologi (apud Beraza, n. 773; et Mendive, n. 296) qui opinarentur participationem praedictam in eo consistere, quod gratia sit ipsum esse per essentiam imparticipatum et independens, ac praehabens omnem essendi plenitudinem, et hoc modo constituere animam divinae naturae consortem. Sed facile constat haec non posse admitti; natura enim divina secundum praedicata memorata est prorsus imparticipabilis et incommunicabilis. Unde sicut explicatio Ripaldae per defectum, ita haec ultima per excessum peccat.

Dico 2. Gratia sanctificans efficit hominem filium Dei adoptivum.

Probatur. Adoptio definiri solet: Assumptio gratuita personae extraneae in filium cum iure ad haereditatem. Vel brevius: Personae extraneae in haereditatem assumptio. Atqui homo est persona Deo extranea, et per gratiam sanctifican-

tem assumitur in divinam haereditatem. Ergo adoptatur in Dei filium.

Prob. min. Divina haereditas, sive bonum divinum, dicitur id in quo consistit ipsa divina beatitudo; id est: visio Dei beatifica cum consequente amore et gaudio. Atqui homo per gratiam sanctificantem acquirit ius ad visionem Dei. Ergo assumitur in divinam haereditatem.

Nota bene. Christus Dominus, etiam secundum naturam humanam, est Filius Dei naturalis; et hinc non est persona Deo extranea. Quare per gratiam sanctificantem, qua ornatus fuit, non potuit evadere filius Dei adoptivus.

Sed viderentur ex eis quae diximus haec inter se conciliari non posse. Nam filiatio adoptiva non distinguitur a consortio divinae naturae; et eo ipso quod aliquis fit concors divinae naturae per gratiam, fit quoque filius Dei adoptivus. Atqui per gratiam sanctificantem natura humana Christi accepit consortium naturae divinae. Ergo videtur accepisse etiam filiationem adoptivam. Unde Christus erit dicendus Filius Dei naturalis simul et adoptivus, ut voluit Durandus.

Respondeo ad difficultatem, primarium effectum gratiae sanctificantis esse reponendum in consortio divinae naturae divinae; unde resultat filialio adoptiva, si agatur de persona extranea Deo. Cum vero Christus, etiam secundum naturam humanam, sit persona Deo intranea, gratia sanctificans non potuit in eo habere hunc effectum, qui reponitur in filiatione adoptiva. Natura scilicet humana Christi eo ipso quod a Verbo assumpta est, est etiam personificata, et quidem divinitus personificata. Cum autem ratio filii conveniat personae, non vero naturae, repugnat omnino Christo Domino ut secundam naturam humanam possit evadere filius Dei adoptivus.

Certe, natura humana Christi non fuit ullo modo in suis constitutivis mutata per assumptionem, idemque valet de facultatibus seu potentiis eiusdem naturae. Ergo post assumptionem adhuc fuit possibilis in natura humana Christi Domini elevatio ad illum modum essendi et operandi, qui superat vires et exigentias naturae humanae; id est: possibilis fuit elevatio ad ordinem gratiae et visionis beatificae; ex qua elevatione fit natura humana Christi consors naturae divinae.

Sed tamen ex hoc consortio non potest ullo modo resultare in Christo filiatio adoptiva; quia antecedenter ad hoc consortium per gratiam, iam natura humana in Christo est a Verbo assumpta; ex qua assumptione Christo Domino competit filiatio naturalis, quacum adoptiva componi non potest. Ergo nulla est repugnantia in eo quod per gratiam sanctificantem Christus Dominus secundum naturam humanam accipiat consortium divinae naturae, quamvis non possit adoptari in filium Dei.

268. Ex praecedentibus sequitur filiationem adoptivam tribuendam esse soli gratiae sanctificanti ut causae formali, contra id quod sententiunt Lessius, Petavius, Scheeben, citati ab Hurter (Tom. 3, n. 190), et quidam alii. Dicunt nimirum hi auctores, in iustificatione impii remitti peccata, hominem fieri participem divinae naturae, sanctum, iustum, filium Dei adoptivum, ac vitae aeternae haeredem. Et quidem reliquos omnes effectus, praeter adoptivam filiationem, tribuendos concedunt ipsi gratiae sanctificanti; sed filiationem Dei adoptivam dicunt esse adscribendam non gratiae, sed Spiritui Sancto, secundum quod peculiari missione mittitur ad animam iusti. Hanc porro missionem Spiritus Sancti ad iustos, censuit Petavius locum habere in nova lege, sed non in veteri. Unde intulit iustos in antiquo testamento fuisse per gratiam sanctificantem participes naturae divinae, sanctos, iustos, etc.; sed non filios Dei adoptivos. Cf. Mazzella, n. 1037.

Sed haec omnia reiicienda sunt, et a theologicis communiter reiiciuntur. Et ratio ex dictis facile sumitur. Nam eo ipso quod creatura rationalis fit per gratiam sanctificantem particeps naturae divinae, et admittitur ad visionem Dei intuitivam, resultat in ipsa ille alius effectus quem dicimus filiationem adoptivam divinam, ut constat ex dictis. Ergo tum participatio naturae divinae, tum filiatio adoptiva, uni gratiae sanctificanti tribuendae sunt. Quare, sicut iusti novi testamenti fiunt per gratiam filii Dei adoptivi, idem prorsus dicendum est de iustis antiqui testamenti. Eo tamen sensu potest dici imperfectior filiatio adoptiva divina iustorum veteris testamenti, quatenus donec Christus veniret et sederet ut homo ad dexte-

ram Patris, non poterant adire in caelis paternam haereditatem. Cf. Beraza, n. 827; Hurter, tom. 3, n. 190, 2.

Dicunt tamen adversarii. Secundum plurimos SS. Patres in iustificatione nobis datur peculiari ratione Spiritus Sanctus; nec solum per appropriationem, sed vere et proprie. Huic autem propriae unioni, nec solum appropriatae, inter Spiritum Sanctum et animam iusti, debetur filiatio adoptiva divina.

Resp. ut supra, n. 261, obi. 3. Cum iustificatio sit opus Dei ad extra, ea est toti Trinitati communis, etsi per appropriationem recte attribuatur soli Spiritui Sancto. Illa autem peculiaris unio, de qua Petavius, Scheeben, et quidam alii, non est admittenda, neque habet sufficiens fundamentum.

Dicunt secundo. Missio Spiritus Sancti habuit locum tantum in novo testamento. Ergo solis iustis novi testamenti competit filiatio divina adoptiva.

Resp. dist. ant.: Missio visibilis, conc.; missio invisibilis per gratiam sanctificantem, subd.: quatenus in novo testamento datur abundantior gratia per sacramenta, et post solutum nunc pretium redemptionis per Christi passionem; uno verbo, quatenus nunc versamur in lege gratiae, non servitutis, conc.; secus, n.

Nunc igitur tum prima sanctificatio per sacramentum poenitentiae et baptismi facilior est quam in veteri testamento (sufficit enim nunc sola attritio cum sacramento); tum etiam largitio gratiae abundantior est et copiosior per sacramenta. Sed in veteri etiam testamento iustificatio fiebat per gratiam sanctificantem, et habebatur missio invisibilis Spiritus Sancti ad animam iusti per gratiam. Cf. Beraza, n. 827, 888, 907; Hurter, tom. 3, n. 190, 200, 201.

269. Obiicit Lessius (de Summo Bono, lib. 2, cap. 1, n. 4): Gratia ex sola sua perfectione physica potest consistere cum peccato mortali; non vero potest consistere cum peccato mortali qua parte nos unit cum Spiritu Sancto. Ergo filiatio divina adoptiva non debet tribui gratiae consideratae in sua physica perfectione, sed ex eo quod uniat nos cum natura divina, cuius unionis vinculum est Spiritus Sanctus.

Resp. negando suppositum difficultatis; gratiam nempe

considerandam esse tantum secundum esse physicum, cum sit quid essentialiter pertinens etiam ad ordinem moralem, quatenus animam sanctam reddit. Hinc ergo negamus gratiam posse consistere cum peccato mortali. Vide dicenda in thesi sequente, parte secunda.

Praeterea, eatenus gratia sanctificans nos coniungit cum Spiritu Sancto, quatenus remitti peccata, facit hominem iustum, Deo gratum, participem naturae divinae, filium Dei adoptivum, templum Spiritus Sancti. Unde si gratia posset consistere cum peccato mortali, etiam posset consistere cum peccato mortali Spiritus Sanctus. Illi enim omnes effectus formales sunt realiter unum idemque, neque differunt nisi secundum diversos respectus.

Tandem, si gratiam inspicias secundum elementum physicum tantum, nec peccata remittit, neque hominem facit sanctum et iustum. Si autem consideres secundum elementum physicum simul et morale, tunc producit omnes illos effectus formales de quibus dictum est.

Propositio 28. In iustificatione impii peccata vere et proprie remittuntur. Quae peccatorum remissio fit formaliter per gratiam sanctificantem, tamquam per formam unicam. Q. 113, a. 1 et 2.

270. Prima pars ponitur contra protestantes; secundum quos iustificatio impii consistit in sola peccatorum remissione; ita tamen ut haec peccatorum remissio non sit vera et propria, sed mera quaedam peccatorum tectio aut non imputatio. Cf. superius dicta de eorum errore, in prop. 25.

Censura. Haec doctrina est haeretica, ut patet ex Trid. sess. 5, can. 5 (Denz. 792). In hoc canone sermo fit de remissione peccati originalis per baptismum; sed idem valet de remissione peccatorum post baptismum in sacramento poenitentiae, ut patet ex sess. 14, cap. 2; in quo concilium affirmat posse per poenitentiae sacramentum haberi eamdem plenam et perfectam peccati remissionem, quae per baptismum, quamvis difficilius. Difficilius nempe hoc sensu, quatenus in baptis-

mate remittitur non tantum culpa, sed etiam tota poena temporalis; dum e converso in poenitentiae sacramento non semper cum remissione culpae et poenae aeternae habetur quoque totalis remissio poenae temporalis.

Vide insuper prop. secundam Lutheri a Leone X damnatam (Denz. 742).

271. Probatur. In scriptura peccata dicuntur per iustificationis gratiam tolli, deleri, transferri, auferri, ita ut nihil damnationis maneat in eo qui fuit peccator, et nunc iustificatur. Atqui haec falsa essent si peccata vere et proprie non remitterentur. Ergo.

Ad maiorem satis est videre Rom. 8, 1; 1 Cor., 6, 9 sq.; Act. 3, 19; 1 Paral. 21, 8; Psalm. 50, 3; 2 Reg. 12, 13.

Et vide alia superius in thes. 25; ubi iam haec implicite probata sunt.

Testimonia Patrum optima vide in Enchir. Patrist., n. 146, 407, 1120, 1256, 1886, 1910, 2298.

Notatu dignum est hunc protestantium errorem fuisse iam ab Augustino in terminis refutatum. Duo enim sunt capita doctrinae protestantium in hoc puncto: alterum est, per peccatum originale inductam esse concupiscentiam, quae sit verum et proprium peccatum; alterum vero, consequenter ad peccatum originale et ad concupiscentiam inde ortam, peccata nostra non tolli per baptismum ac poenitentiam, sed mere radi aut non imputari.

Iamvero de hoc utroque errore Augustinus fuit accusatus a pelagianis, contra quos ita loquitur S. Doctor (contra duas epist. pelagian., lib. 1, cap. 13, n. 26, 27; M. 44, 562): « Septima calumnia, in baptismo non remitti peccata omnia. Dicunt etiam, inquit, baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur. Quis haec adversus pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre crimina, non radere; nec ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. Nam et istam similitudinem com-

peri suae illos adhibere calumniae, tamquam hoc nos sentiamus atque dicamus ».

« Sed de ista concupiscentia carnis falli eos credo, vel fallere; cum qua necesse est ut etiam baptizatus... pia mente confligat. Sed etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est, sed quia peccato facta est, sic vocatur... Peccata autem sunt, quae secundum carnis concupiscentiam vel ignorantiam illicite fiunt, dicuntur, cogitantur ».

272. Obicitur 1. Psalm. 31, 1–2 dicitur: *Beati quorum remissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata.* Et Prov. 10, 12: *Odium suscitat vixas: et universa delicta operit caritas.* Ergo peccatum remitti nihil aliud sibi vult quam illud tegi aut non imputari.

Respondet optime Bellarminus (de iustificatione, lib. 2, cap. 9), « tegi et non imputari peccata non esse quidem, si vim horum vocabulorum spectes, deleri atque extingui; sed tamen esse deleri atque extingui quoad sensum, si haec referantur ad Deum. Nam Deo non potest aliquid tegi, nisi penitus deleatur: Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius (Hebr. 4, 13). Quare si Deo tegitur aliquid, hoc ipso ex necessitate deletur et evanescit. Neque potest Deus non imputare peccata, hoc est, non habere hominem impium pro pio, nisi desinat esse impius; et quia non potest homo transire ab impietate ad pietatem nisi per gratiam eius qui iustificat impium, ideo non imputatio peccati necessario trahit secum veram peccati remissionem et iustitiae infusionem. Itaque in Scriptura fere semper coniunguntur haec duo, remittere sive delere, et tegere peccata, ut intelligamus unum non esse sine altero ». Vide S. Aug. enarr. 2 in psal. 31, n. 9 in fine (M. 36, 264).

Praeterea, ut advertunt Wirc. (n. 425), in verbis Psalmi 31, 1 duo dicuntur; alterum est, peccata remitti (*beati quorum remissae sunt iniquitates*); alterum vero, ea tegi (*et quorum tecta sunt peccata*). Quorum primum manifeste est accipiendum sensu proprio, alterum vero sensu metaphorico. Regula autem generalis interpretationis postulat ut metaphorica explicentur per propria; idque eo vel magis, quod in aliis Scripturae locis peccati remissio sic explicatur et declaratur per metaphoram tegendi, ut manifestissimum sit sermonem esse de vera et

propria peccati remissione. Sic in Psal. 84, 3: *Remisisti iniquitatem plebis tuae: operuisti omnia peccata eorum.* Quae ex hebraico originali (85, 3) sic vertit Kautzsch: *Du hast die Verschuldung deines Volkes hinweggenommen; hast alle ihre Suende vergeben.* Id est: Tu abstulisti iniquitatem plebis tuae; remisisti (condonasti) omnia peccata eorum.

Vide insuper Psal. 77, 38: *Ipse autem est misericors, et propitius fiet peccatis eorum.* In textu hebraico: *Operuit peccata eorum.* Kautzsch: *Ihre Schuld vergab.* Ierem, 18, 23: *Ne propitieris iniquitati eorum, et peccatum eorum a facie tua non deleatur.* In textu hebraico: *Ne operias iniquitatem eorum, et peccatum eorum* etc. Kautzsch: *Lass ihre Verschuldung nicht ungesuehnt bleiben und ihre Suende vor dir nicht ausgeloescht sein.* Tandem Ezech. 16, 63: *Ut recorderis et confundaris... cum placatus tibi fuero in omnibus quae fecisti.* In textu hebraico: *Ut recorderis et confundaris... in operire meo te ad omnia quae fecisti* (cum operuero omnia quae fecisti). Kautzsch: *Damit du daran denkst und dich schaemst... wenn ich alles das vergebe, wass du getan hast.* Cf. lex. Gesenii ad voces hebraicas *Kasah* et *kaphar* (in forma piel: *kissah*, *kipper*).

Ex quibus satis patet verbum tegere apud hebraeos, cum de peccatis tegendis sermo esset, habuisse significationem ea vere et proprie remittendi. Quare recte Knabenbauer sic commentatur verba Psal. 31, 1 sq. (in psalmos, pag. 130): « Ipsa venia declaratur eo quod scelus sit ablatum... et peccatum sit tectum, id est, oculis subtractum, itaque invisibile, adeoque iam non existens; dein ita in v. 2 ut Deus illud iam non cogitet, reputet... et demum, ut iam in mente illius non sit falsum quid. Quattuor itaque modis ablatio et deletio peccatorum vera exprimitur: peccatum aufertur; fit invisibile; Deus iam non reputat; animus in quo antea erat peccatum, iam nihil doli seu falsi continet ».

Testimonia plurima Patrum idipsum confirmantia vide apud Bellarminum, loc. cit.

Obiicitur 2. Deus dicitur dissimulare peccata hominum propter poenitentiam. Sic Sap. 11, 25. Ergo peccata non remittuntur vere et proprie.

Respondetur ibi sermonem esse de misericordia Dei qui

non punit peccatores statim post admissum peccatum, sed dissimulat eorum peccata per poenitentiam ignoscenda.

Obiiciuntur quidam Patres dicentes neminem esse iustum, peccata semper manere in homine, et similia.

Sed facilis est responsio si consideretur haec dici a Patribus contra pelagianos, qui docebant possibilem esse nobis perfectam omnino iustitiam sine ullo naevo peccati mortalis et venialis. Quam perfectam iustitiam Patres dixerunt haberi posse nisi per singulare privilegium. Cf. dicta ubi de impossibilitate vitandi omnia peccata venialia.

273. Secunda pars. Remissio peccatorum fit formaliter per gratiam sanctificantem.

Notandum est primo sermonem esse de remissione peccati mortalis.

Peccatum autem mortale formaliter remitti per gratiam hoc significat, quod per unionem gratiae cum anima, haec fit sancta et ab omni macula atque reatu culpae libera, idque eo ipso quoad talis unio datur inter animam et gratiam habitualem seu sanctificantem. Utque res veluti sensibili exemplo pateat, ponamus duas formas sibi invicem oppositas, ut sunt albedo et nigredo. Si subiectum aliquod nigrum dealbatur, dicitur nigredo expelli per albedinem formaliter, quia posita unione albedinis cum subiecto, eo ipso expellitur nigredo, et illud subiectum evadit album; et e converso, si subiectum prius erat album, eique unitur postea forma nigredinis, dicitur albedo expelli per nigredinem formaliter; quia nimirum albedo et nigredo sunt formae inter se oppositae, quae nequeunt simul inesse eidem subiecto.

Sic ergo dicimus gratiam sanctificantem et peccatum mortale se habere voluti duas formas contrarias, quae se mutuo expellunt ex eodem subiecto; ita ut gratia sanctificans formaliter expellat peccatum mortale, et vice versa.

274. Adversarii sunt Scotistae, qui sententiam suam ita proponunt: Nulla est oppositio ex natura rei inter peccatum mortale et gratiam sanctificantem. Unde gratia sanctificans non remittit peccatum formaliter; sed post introductio-

nem gratiae, opus est novo favore Dei, distincto ab illo favore qui consistit in collatione ipsius gratiae sanctificantis. Audiatur Mastrius (in 2, d. 7; n. 4): « Altera sententia opposita est Scotistarum et Nominalium asserentium iustificationem non esse effectum gratiae sanctificantis ex natura sua et physicum, sed ex divina ordinatione et moralem; unde dicunt illam qualitatem supernaturalem, quae dicitur gratia habitualis, consideratam secundum suam naturam, non habere pro effectu formali reddere hominem sanctum, Deo amicum, filium Dei adoptivum etc., eo pacto quo physice albedo ex sui natura habet reddere hominem album, sed tantum moraliter, quatenus Deus ita statuit ». Similiter Frassen (Scotus Academicus, Romae, 1901, tom. 8, pag. 341, 342).

Contraria sententia communis est extra scholam Scotisticam; sed tamen adhuc restat ulterior controversia inter theologos. Quaeri nempe potest utrum oppositio inter peccatum mortale et gratiam sanctificantem tanta sit, ut ne per divinam quidem potentiam possint simul consistere in anima peccatum mortale et gratia sanctificans. In qua controversia non desunt theologi qui dicant absolute loquendo posse simul consistere gratiam sanctificantem et peccatum mortale. Sic Suarez, de gratia, lib. 7, cap. 19, n. 14. sq.; et cap. 20; Bellarminus, lib. 2 de iustificatione, cap. 16; aliique. Admittunt ergo hi theologi oppositionem inter peccatum mortale et gratiam habitualem esse naturalem et physicam, sed non absolutam et metaphysicam. Quorum sententiam potest declarari exemplo quantitatis, quae naturaliter debet esse actu unita substantiae, sed tamen absolute et metaphysice potest per omnipotentiam Dei separari a substantia. Similiter dicunt in re praesenti, gratiam sanctificantem ex natura sua postulare ut expellat peccatum; posse tamen per omnipotentiam Dei fieri ut peccatum et gratia simul consistant in anima.

Contra quos sustinemus, omnino esse impossibile, impossibilitate metaphysica et absoluta, ut peccatum mortale et gratia sanctificans simul possint consistere in anima. Sic Schiffini, Pesch, Mazzella, Palmieri (de poenitentia, ed. 2, pag. 212 sq.), et alii plurimi.

Doctrinam Scotistarum reiicimus ut falsam et improba-

bilem; opinionem vero Bellarmini et Suarez saltem ut minus probabilem.

Adverte autem doctrinam Scotistarum non posse confundi cum haeresi protestantium; dicunt enim protestantes iustificationem reponi in mero quodam favore extrinseco; contra vero Scotistae catholice admittunt eam fieri per aliquid intrinsecum, ita ut et peccata vere et proprie remittantur, et insuper habeatur interior hominis renovatio per infusionem gratiae et donorum. Dicunt tamen Scotistae peccata eatenus remitti per infusionem gratiae, quatenus Deus sic de facto ordinavit, non ex oppositione naturali quae sit inter peccatum et gratiam; quare admittunt ex parte Dei novum quemdam favorem additum infusioni gratiae, quo favore remittuntur peccata.

275. Probatur thesis contra Scotistas. Secundum concilium Tridentinum iustificatio peccatoris complectitur tum remissionem peccatorum, tum etiam interiorem hominis renovationem per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; huius autem iustificationis *una causa formalis* est gratia sanctificans (Denz. 799). Atqui si ad remissionem peccatorum requiritur novus favor Dei distinctus ab infusione gratiae, haec verba concilii non explicantur. Ergo sententia Scotistarum non debet admitti.

Probatur minor. Cum Tridentinum affirmat unicam causam formalem iustificationis esse gratiam sanctificantem, manifeste loquitur de iustificatione tum secundum quod est remissio peccatorum, tum secundum quod est renovatio interioris hominis; ideoque supponit totam iustificationem fieri formaliter per illam unicam formam, quae est gratia sanctificans. Ergo etiam supponit illam unicam formam, quae est gratia sanctificans, per seipsam sufficere ad remissionem peccatorum; quod Scotistae negant, dum, praeter gratiam sanctificantem, requiri dicunt novum Dei favorem ad expellenda peccata.

Obiiciunt Scotistae contra argumentum. Tridentinum dicit quidem remissionem peccatorum fieri per gratiam sanctificantem; sed non dicit utrum id gratiae debeatur per se et

ex natura rei, an ex divina ordinatione, quia nempe Deus voluit de facto ut peccata remitterenter per infusionem gratiae. Ergo argumentum non valet.

Praeterea, secundum Tridentinum iustificatio est non sola peccatorum remissio, sed *etiam* renovatio hominis per infusionem gratiae et donorum. Ergo ex Tridentino remissio peccati, et infusio gratiae, videntur esse favores distincti. Sic Frassen, loc. cit., pag. 343.

Resp. ad 1. Ex Tridentino habemus quod per gratiam sanctificantem « homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus » (Denz. 799). Homo igitur per gratiam sanctificantem accipitur in amicitiam Dei; idque competit gratiae propria sua vi; quid enim aliud est aliquem accipere in amicum, quam ipsum admittere ad gratiam suam, vel gratiam ei concedere? Atqui, rursus, accipere aliquem in amicum, seu illum accipere in gratiam suam, idem est atque illi peccatum remittere, seu remittere offensam, si quam prius commiserat contra eum a quo nunc denuo recipitur in amicum. Ergo gratia sanctificans per se et ex natura sua remittit peccatum, non non vero ex aliquo Dei favore addito.

Resp. ad 2 dist. ant.: sunt favores distincti hoc sensu, quatenus iustificatio non est sola peccatorum remissio, ut protestantes volebant, sed insuper interior hominis renovatio per gratiam sanctificantem, conc.; quatenus ad remissionem peccati requiratur novus favor distinctus ab infusione gratiae, nego.

Advertatur illa verba esse posita contra doctrinam protestantium, qui negabant hominem interius renovari in iustificatione, ut constat ex alibi dictis. Contra quem errorem, Tridentinum definivit iustificationem non solum consistere in illa remissione peccatorum mere putativa et extrinseca, sed et praeterea in renovatione interioris hominis per gratiam et dona. Ergo ex eo quod iustificatio sit non sola peccatorum remissio, sed et interior hominis renovatio per gratiam et dona, male infertur praeter infusionem gratiae requiri novum favorem ad remissionem peccatorum. Quomodo enim potest Deus admittere aliquem in gratiam Suam, nisi ei con-

donet offensam prius contra Deum ab eo commissam qui nunc in gratiam accipitur?

276. Probatur secundo eadem veritas ex Sacra Scriptura. Conceptus gratiae, quem ex Sacris Litteris haurimus, hic est, ut gratia sanctificans nos efficiat amicos Dei. Atqui accipere aliquem in amicum non contingit nisi quatenus ei condonatur offensa, quam forte prius commiserat. Ergo per gratiam sanctificantem condonatur offensa, seu remittitur peccatum.

Ad maiorem satis est conferre caput 5 ad Romanos; ubi in versu 10 dicitur nos ex inimicis factos esse amicos Dei per Christi mortem (*cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*). Iamvero Deo reconciliamur per gratiam sanctificantem; imo, nos Deo reconciliari per Christi mortem, nosque accipere gratiam Dei, idem sunt secundum Apostolum in eodem capite; sententia enim S. Pauli haec est, quod, sicut per peccatum Adami facti sumus Deo inimici, sic e contrario per mortem Christi Deo reconciliati sumus, seu admissi in gratiam Dei.

Minor autem est evidens; amicitia enim non compatitur permanentem statum offensionis inter eos qui amici sunt.

277. *Probatur nunc contra Bellarminum et Suarez,* inter gratiam sanctificantem et peccatum mortale dari oppositionem absolutam et metaphysicam.

Homo existens in peccato mortali est Deo inimicus, Deo odibilis, dignus poena aeterna etc., e converso autem homo existens in gratia est Deo amicus, particeps naturae divinae, dignus praemio aeterno, sanctus, iustus, haeres vitae aeternae. Atqui contradictio est hominem esse simul amicum Dei et inimicum, iustum et iniustum, participem naturae divinae et tamen dignum simul poena aeterna ac Deo odibilem. Ergo inter gratiam sanctificantem et peccatum datur oppositio absoluta et essentialis, ita ut per nullam potentiam ea duo simul coniungi possint.

Item: Per peccatum mortale homo est aversus a Deo fine ultimo; per gratiam vero sanctificantem est conversus

ad Deum finem ultimum. Atqui fieri non potest ut idem homo sit simul et secundum idem (nempe, secundum respectum ad finem) conversus et aversus. Ergo fieri non potest absolute ut homo sit simul in gratia et peccato mortali.

Doctrina contraria procedere videtur ex eo quod adversarii nostri considerent gratiam ut quamdam entitatem physicam, quae a Deo conservari potest in esse, postquam homo peccatum mortale commiserit. Atqui gratia sanctificans ita pertinet ad ordinem physicum, ut simul ex essentia sua ad ordinem quoque moralem pertineat; est enim talis qualitas, per quam homo fit sanctus, Deo gratus et amicus, particeps naturae divinae. Ergo etsi qua parte gratia est ens quoddam physicum adhuc concipi possit coëxistentia eius cum peecato mortali, non potest talis coëxistentia admitti si inspiciamus elementum morale gratiae. Repugnat enim ut aliquem in tui gratiam recipias, et simul eum habeas tibi offensum. Cf. S. Th. hic in art. 2.

288. Obiicitur 1. Remissio peccati fieri potest sine infusione gratiae sanctificantis; quia in statu naturae purae fuisset locus remissioni culpae, nec tamen fuisset infusio gratiae. Ergo infusio gratiae et remissio peccati non inter se formaliter opponuntur. Similiter, potest gratia infundi sine remissione peccati; potuit enim homo vel Angelus creari in statu naturae purae, et antequam ullum peccatum committeret ornari gratia sanctificante; et sic potest adesse infusio gratiae sine remissione peccati.

Respondeo utramque difficultatum fundari in falso supposito; quaestio enim est utrum in praesenti providentiae ordine, in quo homo ad ordinem supernaturalem evectus est, possit dari remissio peccati sine infusione gratiae supernaturalis. Iamvero, dicimus, etiamsi in statu purae fuisset locus remissioni peccati sine infusione gratiae supernaturalis, id fieri non potest in praesenti ordine providentia; et imprimis adverte in ipso quoque statu naturae purae futuram fuisse aliquam gratiam, qua remitteretur peccatum. Etenim remittere alicui offensam, eumque admittere iterum in gratiam, idem sunt. Sed in natura pura fuisset remissio culpae.

Ergo etiam et acceptio in gratiam. Insuper, sicut nunc homo nequit condigne satisfacere pro offensa per peccatum Deo illata, neque potuisset in natura pura; ergo sicut nunc remissio offensae fit gratis, seu *per gratiam*, idem contigisset in natura pura.

Sed attendere oportet ad differentiam inter utrumque ordinem; nam in statu naturae purae fuisset ordinatio hominis in Deum secundum naturae ordinem; et sic per peccatum habita fuisset deordinatio a Deo fine naturali, et per remissionem offensae restitutio in eam rectitudinem, qua homo erat directus in Deum ut finem naturalem. Sed quoniam nunc destinati sumus in finem supernaturalem, qui est unicus finis humanae vitae, sicut per peccatum avertitur homo a Deo fine naturali et supernaturali, sic etiam per remissionem offensae habetur conversio hominis in Deum finem supernaturalem; quae conversio: secum fert quoque gratiam ordinis supernaturalis.

Hinc in forma sic respondeo: Remissio peccati mortalis potest fieri sine ulla gratia, nego; sine gratia sanctificante supernaturali, subd.: in natura pura, conc.; in praesenti ordine providentiae, nego. Cf. Ianssens, de gratia, pag. 425, 426.

Ad id quod addebatur de possibili infusione gratiae sine remissione peccati, dico id fieri posse ubi nullum adest peccatum remittendum, sicut in exemplis allatis, sed non si ille, cui gratia infunditur, supponatur esse in peccato. Iamvero, quaestio nostra haec est, utrum homini existenti in peccato mortali possit infundi gratia sanctificans, quin ei remittatur peccatum; quod negamus omnino ex dictis.

Hinc in forma respondeo: Potest dari infusio gratiae sine remissione peccati, si homo vel Angelus, quibus gratia infunditur, non habent peccatum, conc.; si sunt in statu peccati, nego.

Obiicitur 2. Gratia est quaedam qualitas physica inhaerens animae, ab eaque realiter distincta. Atqui nulla repugnantia in eo esse videtur, quod, post peccatum mortale commissum ab homine, Deus pergat conservare in esse illam physicam qualitatem, in qua reponitur gratia sanctificans. Ergo gratia sanctificans et peccatum mortale possunt esse simul in anima.

Resp. dist. mai.: gratia ita est qualitas quaedam physica,

ut simul pertineat ad ordinem moralem, conc.: est quid mere physicum, nego. Ad minorem: Talis repugnantia non adesset si gratia esset quid mere physicum, et insuper consideraretur sola Dei omnipotentia veluti separata ab aliis divinis attributis, conc.; secus, nego.

Si omnipotentia Dei consideretur veluti abstracta et separata ab aliis attributis, tunc in gratia nihil aliud respicitur nisi id quod habet entitatis physicae; quam sic inspectam fatemur in esse posse conservari post commissum peccatum mortale. Sed talis consideratio omnipotentiae Dei non existit nisi in intellectu nostro, qui potest aliqua ratione unum Dei attributum ab aliis veluti separare et abscindere, quamvis in summa Dei simplicitate talis separatio et distinctio non detur. Ergo omnipotentia Dei consideranda est simul cum sapientia, aliisque attributis; ubi interim adverte potentiam Dei absolutam non dici eam quae ab aliis attributis praescindit, sed eam quae praescindit a praesenti ordine providentiae; quo sensu iam diximus ad remissionem peccati non requiri infusionem gratiae supernaturalis, et infusionem gratiae non esse coniunctam absolute et necessario cum remissione peccati. Sed inspecta omnipotentia Dei simul cum aliis attributis, inspecta etiam naturae gratiae non solum physica, sed etiam morali, tunc negamus fieri posse ullo modo ut gratia consistat simul cum peccato mortali; quia « esse et dici sanctos, caros et amicos, atque esse et dici peccatores, inimicos Dei respectu eiusdem finis, repugnat intrinsece et immediate ». Palmieri, de poenitentia, ed. 2, pag. 213 et 214.

Obiicitur 3. Peccatum mortale et gratia sanctificans non sunt contradictorie opposita, sed potius contrarie; quia peccatum mortale non solum est privatio gratiae, sed praeterea et maxime consistit in voluntaria aversione hominis a Deo per actum peccati inducta, et moraliter perseverante. Atqui infusio gratiae destruit quidem peccatum, secundum quod peccatum est privatio gratiae, idque absoluta necessitate, ut planum est; sed non tollit ac destruit illam voluntariam aversionem hominis a Deo, donec ipse homo se iterum voluntarie convertat a Deum. Ergo sine ulla contradictione concipitur in-

fusio gratiae cum voluntaria aversione a Deo, in qua aversione repônitur propriissime loquendo peccatum mortale.

Resp. conc. maiorem; sed dist. min.: et exinde sequitur infusionem gratiae esse metaphysice impossibilem dum voluntas creata *actualiter* peccato adhaeret, vel *actualiter* a Deo aversa est, conc.; sequitur per infusionem gratiae non destrui *habitualem* aversionem hominis a Deo, in qua habituali aversione consistit peccatum mortale habituale formaliter consideratum, nego. Unde nego peccatum mortale posse simul consistere cum gratia sanctificante.

Explico. Peccatum mortale personale habituale formaliter reponitur in statu culpabilis aversionis a Deo, per peccatum actuale inducto; materialiter autem in praesenti ordine providentiae importat privationem gratiae sanctificantis, prout dependet ab actu voluntatis peccaminoso (cf. de Deo Creante n. 452; et vide Suarez, de gratia, lib. 7, cap. 20, n. 8). Igitur, ut dicitur in obiectione, ad tollendum peccatum habituale, opus est tum infundere gratiam sanctificantem, tum etiam destruere illum statum culpabilis aversionis a Deo. Haec autem aversio culpabilis potest considerari actualiter, vel habitualiter; si actualiter inspicitur, tum est ipsum peccatum actuale; quo manente, impossibile est peccatorem admitti in Dei gratiam, vel gratiam Dei ei infundi; quomodo enim dum peccat homo, estque actu peccato adhaerens, fieri potest ut ipsi remittatur peccatum, et infundatur Dei gratia?

In quaestione autem nostra non agitur de hac aversione actuali, in qua reponitur ipsum peccatum actuale; sed loquimur de aversione habituali, seu de illo *statu* aversionis relicto ex peccato actuali. Dico autem hunc statum aversionis necessario tolli per infusionem gratiae sanctificantis; cum enim in conceptu primordiali gratiae includatur ille respectus moralis, qui consistit in hoc quod aliquem recipiamus in amicitiam seu gratiam nostram, dum audis homini infundi gratiam sanctificantem, ne, quaeso, cogites tantum de infusione cuiusdam physicae qualitatis, sed spectare debes infusionem qualitatis quae ad ordinem quoque moralem pertinet; id est, ad redintegrandum statum amicitiae per anteriorem offensam perruptum. Agitur ergo de infusione qualitatis quae ordinatur ad remit-

tendam offensam. Ergo eo ipso quod gratia infunditur, offensa quoque remittitur, ideoque impossibile est gratiam infundi, et tamen adhuc restare statum illum aversionis et inimicitiae ex parte hominis. Nimirum ut semel et iterum repetam, gratiam infundi non est tantum infundi aliquam physicam qualitatem, sed est etiam *redire in gratiam, redintegrare amicitiam perditam*, et sic porro.

Si dicas et instes, fieri nullo modo posse ut amicitia inter Deum et hominem redintegretur si homo peccator voluntarie non retractaverit statum illum culpabilis aversionis; *respondebo:* Ergo ad hoc ut infundatur gratia, (seu, quod idem est, ut redintegretur amicitia inter Deum et hominem peccatorem) necessario requiritur retractatio illa ex parte hominis, concedo, vel saltem transmitto (de qua re non est hic disputandi locus); ergo semel ac gratia infunditur, potest adhuc perseverare ille status culpabilis aversionis (quod est in quaestione), nego prorsus.

Praeterea, quod bene notatum velim, supponamus hominem peccatorem retractasse peccatum suum, seu posuisse actum quo se convertit ad Deum et sic destruit statum illum aversionis a Deo. Quandoquidem poenitentia hominis non potest esse adaequata satisfactio pro offensa Dei, quantumvis homo retractet actum malum praeteritum, remanebit *habitu* aversus a Deo, nisi Deus ei *gratis* offensam condonet; seu nisi Deus *gratiose* ei peccatum remittat. Ergo etiam post peccati retractationem, id unde petitur ratio condonationis offensae, est gratia Dei. Ergo tandem aliquando ad gratiam Dei pertinet, et quidem ad eam solam, ut tollatur ille *status* aversionis, quo peccator remansit post peccatum aversus a Deo, actus enim peccatoris ad hoc non sufficit; ideoque status illo aversionis formalissime tollitur per infusionem gratiae.

Obiicitur 4. Gratia Dei de facto non expellit peccatum sine voluntate Dei cooperantis ad eius destructionem; quia actualis expulsio peccati pertinet ad effectus formales gratiae secundarios, et ad primarium solum pertinet naturalis exigentia, ut ad gratiae praesentiam peccatum destruatur.

Resp. dist. assertum: ad expulsionem peccati requiritur alius actus voluntatis divinae, ab eo distinctus quo vult gra-

tiam infundere, nego; requiritur ille actus voluntatis quo gratiam sanctificantem confert, conc. Ad rationem additam dist.: Expulsio peccati est effectus formalis secundarius gratiae, secundum quod post infusam gratiam sanctificantem, possit impediri, saltem divinitus, expulsio peccati, nego; alio quovis sensu, transeat.

Cum effectus formales gratiae sanctificantis multi recenseantur, nihil obstat quominus inter eos ordinem aliquem statuamus, et quosdam dicamus effectus secundarios. Si ergo aliquis hoc sensu dicere velit remissionem peccati pertinere ad effectus formales secundarios, non vero ad primarium, ei non magnopere contradiceremus. Sed si per effectum formalem secundarium illum intelligas, qui potest aliquo modo impediri posita forma (et hoc sensu sumitur ab obiiciente), tunc negamus omnino expulsionem peccati pertinere ad effectus formales secundarios gratiae; non enim assequimur quomodo possit homo esse Deo *gratus* (quod habetur per infusionem gratiae sanctificantis), et simul Deo *non gratus sed prorsus invisus* per peccatum; unde asserimus expulsionem peccati esse consectarium metaphysice et absoluta necessitate connexum cum infusione gratiae sanctificantis.

289. Tertia pars. Ponitur contra Vazquez, cuius doctrina haec est: Distinguendum est inter iustificationem quae fit per sacramenta et eam quae locum habere potest extra sacramentum per actum perfectae contritionis. In primo casu iustificationis forma est gratia sanctificans (unde pueri in baptismo iustificantur per gratiam ut formam); in altero casu Vazquez videtur reponere formam iustificantem in ipso actu perfectae contritionis, secundum quod physice praeteriit, sed tamen moraliter perseverat. Quid vero si quis habuerit actum perfectae contritionis, et postea recipiat sacramentum baptismi vel poenitentiae? Tunc ait Vasquez contritionem perfectam esse saltem formam partialem iustificationis. Cf. hanc sententiam late expositam apud Beraza, n. 848.

Sed haec doctrina communiter reiicitur, et recte; tum quia in Tridentino ponitur gratia sanctificans voluit unica formalis causa iustificationis, neque est ulla ratio dicendi in con-

cilio solum tradi doctrinam de iustificatione quae fit per sacramentorum susceptionem; tum quia eatenus doctrina Vasquez admitti posset, quatenus contritio perfecta haberet per se et ex natura talem vim, ut esset condigna satisfactio pro offensa per peccatum illata, quod nequit admitti ut docetur in tractatu de Verbo Incarnato, vel etiam in tract. de poenitentia.

Propositio 29. In adultis requiruntur praeter fidem aliae dispositiones ad iustificationem consequendam (a. 3-5).

290. Quod in adultis aliqua dispositio requiratur ad iustificationem, nemo negat; nam iustificatio est translatio a statu peccati in statum adoptionis filiorum Dei, quae translatio debet esse actus humanus, ac proinde per libertatem ac deliberate positus.

Quaenam dispositiones in concreto requirantur, descriptum habes in Trid. (Denz. 798). Sed advertendum est non semper et ubique illas omnes dispositiones determinate et explicite requiri, sed communiter et ordinarie loquendo; si quidem in illo loco exponitur modus praeparationis ex communiter contingentibus. Cf. S. Th. in 3 p., q. 85, a. 5.

Dispositiones semper et necessario requisitae reduci possunt ad fidem et peccatorum personalium poenitentiam. Et dixi peccatorum *personalium;* quia de peccato originali non est facienda, nec fieri potest, poenitentia proprie dicta. Quare si contingeret baptizari adultum hominem habentem solum peccatum originale, nulla alia dispositio in ipso postulanda esset praeter actum fidei. Cum vero in propositione agatur de adulto habente peccata personalia mortalia (praeter originale, si forte nondum est baptizatus) opus est ut praeter fidem habeat poenitentiam peccatorum suorum ut iustificari possit.

Propositio ponitur contra protestantes, qui dicunt nihil aliud requiri nisi illam fidem aut fiduciam, qua applicamus nobis merita Christi. Et interim adverte secundum doctrinam catholicam requiri etiam fidem, sed alio sensu intellectam ab illo quem volunt protestantes. Fides enim secundum doctrinam catholicam requisita est assensus mentis veritati revelatae prae-

stitus propter auctoritatem Dei revelantis; unde est actus intellectus. Sed in doctrina protestantica sermo est de *fiducia*, quae reponitur in actu voluntatis, quo quis confidit sibi remissa esse peccata. Distinguunt nempe protestantes triplicem fidem; primam historicam, qua credimus revelata; aliam miraculorum, per quam fiunt prodigia et miracula, et pertinet ad gratias gratis datas; et tertiam promissionum; quam iterum dividunt in generalem (qua credimus peccata remitti propter merita Christi) et particularem (qua quisque fidit sibi remissa esse peccata. Et hanc postremam dicunt esse fidem iustificantem.

Censura. Propositio est de fide definita in Trid. sess. 6, can. 9: « Si quis dixerit sola fide impium iustificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad iustificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi: A. S. ».

Si quis dicat, ut saepe apud catholicos doctores dici solet, sufficere solam fidem vivam, verum tenet omnino; quia fides viva ea est quae per caritatem operatur, unde supponit opera praeter nudam fidem.

291. Probatur. Iac. 2, 24 dicitur: *Ex operibus iustificatur homo, et non ex fide tantum.* Et ib. v. 26: *Sicut enim corpus sine spiritu mortuum est, ita et fides sine operibus mortua est.* Quibus nihil clarius dici potest.

Vide etiam 1 Cor. 13, 2; et ad Gal. 5, 6: *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur.* En ergo fides viva, quae secundum Apostolum necessaria est.

Idem probatur ex Ezech. 18, 21: *Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis, quae operatus est, et custodierit omnia praecepta mea, et fecerit iudicium et iustitiam, viva vivet et non morietur.*

Nota bene. In testimonio quod desumpsimus ex 1 Cor. 13, 2, fides, de qua ibi loquitur Apostolus, non est fides requisita ad iustificationem, sed potius gratia miraculorum. Inde autem non infirmatur argumentum; quia Apostolus ait caetera omnia, quaecumque illa sint, sine caritate nihil valere. Ergo

vis iustificandi nequit inesse soli fidei, quamvis certe fidem necessariam esse fateamur.

Praeterea, haec doctrina ducit ad consectaria absurda, quae pessumdant omnem moralitatem; ut illud celebre Lutheri: *Esto peccator, et pecca fortiter, sed crede fortius.* Sunt quidem inter protestantes, qui haec omnia non admittunt, qui etiam sustinent falso illud effatum tribui Luthero; sed, quidquid ipsi dicant, certissime constat illud effatum Lutheri esse, ut videre licet apud Grisar, Luther, tom. 2 (ed. 1), pag. 158 sq. Certum est etiam ea logice inferri ex illorum principiis de sola fide iustificante.

Alia multa vide, si placet, apud Mazzella, n. 1983 sq.; sed in re obvia, non sunt necessaria.

292. Obiicitur 1. Etsi in Scripturis praeter fidem aliae dicantur necessariae dispositiones, non sequitur vim iustificandi tribui conditionibus illis; sed forte tota iustificatio pendet a sola fide; unde illa verba Calvini: « Fides ergo sola est quae iustificat; fides autem quae iustificat, non est sola ».

Respondeo: Id non sequeretur si illae conditiones non ponerentur ut essentiales, si praeterea vis praecipua iustificandi illis non tribueretur, conc.; secus, nego. Vidimus in testimoniis allatis fidem sine operibus mortuam dici, et nihil valentem; quod signum est fidem, etsi requisitam ad iustificationem, non esse id quod maxime requiritur, sed praecipue vim ponendam esse in operibus. Insuper: « Si aliquid aliud, praeter fidem, quocumque titulo requiratur in peccatore ut iustificetur; ergo non iustificatur nisi ea conditione ut illud aliud ponatur; ergo illud aliud, non minus ac fides, est conditio essentialis ad iustificationem ». Murray, de gratia, disp. 10, n. 34. Vide etiam Palmieri, ad Galatas, pag. 207.

Obiicitur 2. Rom. 3, 28 dicitur: *Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis*, Similiter Rom. 4, 4; ubi exclusis operibus, iustificatio tribuitur soli fidei.

Resp. dist. sensum Apostoli: Apostolus excludit opera legis, aitque ad iustificationem requiri fidem in Christum, conc.; ait eam solam sufficere, nego.

Duplex ergo genus operum distinguendum est; alia sunt

opera quae fidem praecedunt, et eiusmodi erant opera posita a Iudaeis per observationem legis mosaicae et sine fide in Christum Dominum. De his ergo operibus ait S. Paulus ea esse prorsus inutilia ad iustificationem; et tum ipsa fides in Christum, tum etiam iustificatio, nullo modo tribui potest ex doctrina Apostoli operibus legis. Et hoc sensu verum est quod iustificatio non venit ex operibus, sed ex fide; qua ratione dicitur in Tridentino fides initium et radix nostrae iustificationis; sine fide enim non datur locus nec spei, nec caritati; quibus sublatis, nequit dari iustificatio. Unde fides est initium et radix iustificationis, nam per fidem incipit esse in nobis iustitia, non quidem adaequata, sed inchoata.

Si vero sermo sit de operibus quae fidem sequuntur, ea nullo modo excluduntur ab Apostolo, sed necessaria reputantur, ut patet ex duplici testimonio quod allatum est ex ipso. *Nulla ergo est contradictio inter S. Paulum,* qui negat hominem iustificari ex fide sine operibus, *et S. Iacobum,* qui e converso sit hominem iustificari non per fidem, sed per opera. Nulla, inquam, est inter eos contraditio; quia S. Paulus excludit opera legis ante fidem, non opera quae fidem sequuntur, S. Iacobus vero loquitur de operibus quae fidem sequuntur, aitque fidem requiri quidem, sed sine operibus mortuam esse.

Instatur. Si praeter fidem necessaria sunt opera, iustificatio non est gratuita. Atqui est gratuita. Ergo opera non possunt esse necessaria.

Respondeo negando maiorem; multis enim rationibus dicimur gratis iustificari, etsi praeter fidem aliae dispositionem requirantur; primum, quia ipsa fides, unde petitur initium iustificationis, non est ex meritis operum naturalium praecedentium, sed gratis a Deo datur; secundo, quia opera subsequentia fidem non sunt unquam talia, quibus condigne satisfiat pro offensa peccati; ergo peccatum semper gratis nobis remittitur, et sic gratis iustificamur; tandem, ut opera illa sint via positive ad iustificationem conducens, necessaria est Dei gratia, seu donum aliquod *gratis* a Deo datum.

Secundum haec intelligenda sunt ea verba Pauli: *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud*

Deum (Rom. 4, 2). Nimirum, si Abraham accepisset iustitiam ex operibus legis, ea nihil valuissent apud Deum, quia opera legis nihil possunt conducere ad habendam fidem, sine qua impossibilis est iustificatio. Habuit ergo iustificationem gratis, tum quia fides, quae radix est iustificationis, gratuito ipsi data est, et non ex operibus legis; tum etiam quia, data gratuitate fidei, omne aedificium fidei innixum, gratuitum sit oportet; tum tandem tertio, quia opera subsequentia fidem, non possunt esse condigna satisfactio pro offensa Dei. Cf. Prat., tom. 1, pag. 240 sq. Cornely, ad Rom., pag. 415 sq. Et vide etiam Harent in dict. de théol. cath., tom. 6, col. 70 sq.

Propositio 30. Ultima dispositio ad iustificationem nequit procedere effective a gratia habituali, sed ipsius infusioni prioritate naturae necessario praesupponenda est (a. 6–8).

293. Constat peccatores iustificari posse sine actuali sacramentorum susceptione per actum perfectae contritionis; qui actus dicitur et est ultima dispositio ad habendam gratiam sanctificantem; talis nempe dispositio, qua posita, statim sequitur introductio formae. Quibus positis quaeritur, num ea dispositio proveniat effective a gratia sanctificante. Quae disputatio videretur esse superflua; si enim *ideo* datur peccatori gratia habitualis, *quia* per actum perfectae contritionis dispositus est, patet prius poni debere actum contritionis quam infundatur gratia, nec contritionis actum posse procedere effective ab ipsa gratia habituali.

Non desunt tamen theologi qui contrarium sustineant, et dicant, actum perfectae contritionis praesupponi ad infusionem gratiae in genere causae materialis seu dispositivae, sed pendere a gratia habituali in genere causae efficientis. Sic non pauci inter thomistas, quos alii quoque sequuntur.

Contra quos dicimus, actum perfectae contritionis fieri quidem seu procedere effective a gratia actuali, non vero a gratia habituali seu sanctificante. Sic Suarez, Lugo (de poenitentia, d. 8, sect. 7); Pesch, Molina, aliique plurimi. Sic etiam

inter Thomistas Card. Gotti (tom. 2, tract. 7, q. 2, dub. 4, n. XV sq.); Ioannes a S. Thoma (de iustificatione, d. 28, a. 2); Sylvius et Contenson (apud Billuart, dissert. 7, a. 4, paragr. 4). Cf. Suarez tum de gratia, tum de poenit., d. 4, s. 7, n. 8-9.

Goudin (de gratia, q. VI, art. 2, paragr. III, conclusio) sic sententiam suam enuntiat: « Actus conversionis disponens adultum ad gratiam, effective procedit a virtute infusa caritatis vel poenitentiae, non tamen ut communicata per modum habitus, sed per modum actualis auxilii seu motionis; sicque disponit ad gratiam et ad ipsam virtutem infusam per modum habitus consequendam. Unde quodam sensu dici potest, quasi materialiter procedere ab habitu supernaturali; *exactius tamen dicitur procedere ab actuali auxilio, et disponere ad habitum tum gratiae, tum virtutum infusarum consequendum* ». Uno verbo, tenet tandem aliquando sententiam nostram, ut fatetur Billuart.

Voluimus autem afferre praedictos auctores, thomistas, ne videretur sententia nostra esse contra S. Thomam, quod tamen nimia confidentia quidam affirmare videntur.

294. Probatur. Si perfecta contritio procederet effective a gratia habituali, haec ageret antequam existeret. Atqui hoc est manifeste absurdum. Ergo perfecta contritio nequit procedere effective a gratia habituali. Maior; quia gratia habitualis ideo datur homini, quia contritus est. Ergo ante contritionem non existit gratia habitualis, quae proinde nequit producere ipsam contritionem, quae sit dispositio praevia ad habendam gratiam habitualem seu sanctificantem.

Probo aliter. In sententia adversariorum essent verae hae duae propositiones: — *a*) Homini infunditur gratia habitualis *quia est contritus;* — *b*) Homini infunditur gratia habitualis *ut conteratur.* Atqui haec duae propositiones non possunt simul verae. Ergo nec sententia adversariorum vera est.

Maior est clara; etenim contritio est dispositio ultima ad gratiam habitualem habendam, ideoque est ratio cur concedatur ea gratia; si autem ulterius affirmes ultimam dispositionem effective venire a forma, verum quoque erit gratiam habitualem ideo conferri homini ut conteratur.

Minor autem patet; nam sic gratia habitualis esset simul et non esset; esset nempe, quia per ipsam producenda est contritio; sed simul non esset, quia ut sit, necessario praesupponenda est contritio.

Praeterea, « terminus motus nequit esse principium eius effectivum; sed caritas et poenitentia sub ratione habitus, sunt terminus motus praeparantis ad gratiam: ergo sub ratione habitus non sunt principium eius effectivum. Maior constat: nam terminus motus est quid ipso posterius; principium vero effectivum illius, est aliquid ipso prius; quae duae rationes oppositae, eidem rei secundum idem prorsus repugnant. Minor vero probatur: Nam eadem est ratio habitus caritatis et habitus gratiae, uterque enim simul infunditur. Atqui habitus gratiae est terminus motus praeparationis et iustificationis, ex S. Thoma 1, 2, q. 113, a. 1. Ergo idem dicendum de habitu caritatis uti et poenitentiae infusae ». Sic Goudin, loc. cit.

Iterum idem Goudin sic probat thesim: « Actus effective destruens peccatum non est ab habitu gratiae, sed ei praesupponitur; atqui actus contritionis ultimo praeparans ad gratiam, effective operatur ad destructionem peccati, ergo non efficitur ab habitu gratiae. Minor est S. Thomae 3 p., q. 85, a. 2, ad 3, et constat ex communi usu fidelium, quo peccata dicuntur destrui, aboleri, deleri per poenitentiam et contritionem. Maiorem vero sic probat S. Thomas q. 28 de verit., a. 8: Causa effective operans ad destructionem peccati, prius debet esse quam peccatum sit in non esse; non enim operatur ad destruendum id quod non est, sed quod est. Atqui impossibile est ut habitus gratiae prius sit in anima, quam peccatum sit destructum, alias simul esset cum peccato, quod est impossibile: ergo habitus gratiae nequit esse principium quo effective destruitur peccatum. Unde dicendum quod habitus gratiae sequitur ad primum actum contritionis peccatum destruentis, ut terminus sequitur motum; praecedit vero ipsum sub ratione actualis auxilii moventis ad hunc actum ».

205. Obiicitur 1. Mutua illa causalitas nullam involvit contradictionem; est enim in diverso genere causae. Contritio

praecedit gratiam in genere causae materialis et dispositivae; eam vero subsequitur in genere causae efficientis.

Rem ulterius adversarii explicant hoc exemplo: Si consideremus vim venti, qua fenestra aperitur, verum est ideo fenestram aperiri, quia ingreditur ventus (in genere scilicet causae efficientis); et simul verum etiam est ideo (in genere causae dispositivae) ventum ingredi, quia fenestra aperitur. Ergo similiter in re praesenti, contritio est praesupposita ad gratiam habitualem in genere causae dispositivae; sed in genere causae efficientis procedit ab ipsa gratia habituali.

Respondetur negandum esse totum id quod in obiectione adducitur; negandam etiam esse paritatem cum exemplo allato. Cum enim sermo est de vento aperiente fenestram, iam praesupponitur ventus existens independenter ab aperitione fenestrae; unde nihil repugnat dispositionem illam, quae reponitur in aperitione fenestrae, produci per ipsum ventum praeexistentem. Fac autem ideo ventum primo existere, quia aperitur fenestra. In hac hypothesi nullo modo affirmari posset fenestram ideo aperiri quia ingreditur ventus qui nondum est.

Iamvero haec est nostra hypothesis, quod, ante actum contritionis nondum sit gratia sanctificans, sed eam tunc primum esse incipere cum et quia ponitur actus perfectae contritionis. Unde patet exemplum allatum non esse ad rem. « Nam aër, ait Suarez, est res subsistens, quae prius moveri potest, et impellere fenestram, non illi inhaerendo, sed illam fortiter contingendo. Gratia autem habitualis non potest animam movere, nec cooperari illi, nisi prius illi inhaereat; non potest autem prius inhaerere quam anima sit ad illam recipiendam disposita, et ideo non potest ad ipsam dispositionem movere, vel illam efficere ». De gratia, lib. 8, cap. 13, n. 13.

Instatur. Doctrina est plurimorum philosophorum, ultimam dispositionem ad formam et formam ipsam esse sibi invicem causas; secundum quod ultima dispositio est causa formae in genere causae materialis, sed in genere causae efficientis ultima dispositio a forma producitur et dependet. Ergo similiter in re nostra.

Respondetur factum quod in antecedenti ponitur, verum esse; verum est enim non paucos philosophos esse in ea sen-

tentia de qua obiectio loquitur. Sed quo argumento reiicimus sententiam theologorum contra quos nunc disputamus, eodem refutata manet opinio illa philosophorum. Dicimus ergo ante introductionem formae dari subiectum quod disponendum est, dari causam efficientem per quam materia, seu subiectum, disponitur ad introductionem formae. Sed quia dispositiones omnes, inclusa ultima, praerequiruntur ad formam, negamus ultimam dispositionem effective posse provenire ab ipsa forma, quae tunc operaretur antequam esset. Sic etiam in re nostra, ante infusionem gratiae datur anima, quae est subiectum gratiae; datur etiam Deus, qui, per auxilium gratiae actualis, hominem praeparat et disponit simul cum cooperatione liberi arbitrii ad gratiam habitualem. Data autem perfecta contritione, quae est ultima dispositio ad gratiam habitualem, causa efficiens gratiae habitualis, quae Deus est, educit gratiam sanctificantem ex potentia obedientiali animae.

Ad fundamentum autem illud de causis, quae sint sibi invicem causae, sic optime respondet Ioannes a S. Thoma, loc. cit., n. 20: « Respondetur causas esse quidem ad invicem causas, sed non omnes eodem modo. Nam materia et forma se ad invicem causant; et finis et efficiens se ad invicem movent, finis quoad intentionem, efficiens quoad executionem. Sed efficiens et forma producta, vel etiam materia circa quam, non ad invicem se causant, quia efficiens supponit existentiam sui ad hoc ut causet; unde non potest causari a forma, quam producit. Contritio ergo et gratia habent se sicut causa materialis et formalis, et in hoc sensu ad invicem se causant; sed tamen non est necesse quod ipsa gratia habitualis sit causa efficiens respectu talis contritionis, sic enim esset existens ad causandam illam ».

Instatur iterum. In illo instanti in quo gratia infunditur, potest considerari duplex signum naturae; in priore signo naturae considerari debet gratia habitualis in sui infusione, ut qua anima movetur seu elevatur a Deo; in secundo autem signo naturae debet considerari gratia habitualis in sui consecutione, ut quae iam informat animam. In illo priore signo naturae, nondum influit ut habitus, sed per modum motionis; incipit vero se habere ut habitus in secundo signo naturae.

Quibus positis, adversarii sic argumentantur : Gratia habitualis praecedit actum contritionis eumque effective producit, secundum quod gratia habitualis consideratur ut motio, subsequitur vero contritionem, prout gratia est habitus. Atqui in his nulla est difficultas aut contradictio. Ergo rationes a nobis allatae non evincunt intentum.

Respondetur negandum esse suppositum totius difficultatis. Supponitur nimirum in hoc modo argumentandi, praeexistere ante actum perfectae contritionis gratiam sanctificantem, quae possit influere per modum motionis, quamvis non per modum habitus. Iamvero, hoc dicimus esse negandum ; etenim ante elicitum actum perfectae contritionis, nondum est gratia, ideoque nequit ullo modo influere, sive ut motio, sive ut habitus. Advertendum namque est iterum iterumque, gratiam sanctificantem non esse quid praeexistens actui contritionis, sed fieri in subiecto (anima), et quidem in subiecto disposito per proprios actus, quorum ultimus est contritio perfecta. Ergo nequit ulla ratione influere in ipsam contritionem producendam. « Nedum gratia in facto esse, sed etiam in fieri spectata exigit subiectum dispositum ; gratia enim non fit in aëre, aut in concavo lunae, vel suspensa manet ad ostium animae, sed fit in subiecto, et subiecto disposito per proprios actus ab auxilio divino inseminatos ». Sic Contenson, apud Billuart, dissert. 7, a. 4, paragr. 4.

296. *Nota bene.* Dispositiones requisitae ad infusionem gratiae, inter quas contritio perfecta, possunt informari, et de facto informantur, a gratia sanctificante, postquam haec iam infusa est; et sic possunt dici pendere a gratia et esse ea posteriores. Sed tunc cum considerantur *ut informatae a gratia sanctificante*, iam non sunt amplius dispositiones.

Ut rem melius intelligas, observa fidem requiri ad iustificationem, et esse inter dispositiones ad infusionem gratiae requisitas. Sed quia non est dispositio proxima, sed remota, omnes facile admittunt eam nullo modo procedere effective a gratia habituali, et dicunt procedere a gratia actuali (vel etiam ab habitu fidei qui potest manere in peccatore). Post infusionem autem gratiae sanctificantis, haec informat fidem, quae

idcirco dici solet *fides formata* seu viva, ad differentiam illius fidei quae est in homine peccatore, quae appellatur fides informis seu mortua. Iamvero, evidens est fidem formatam, *prout est formata*, pendere a gratia sanctificante. Atqui inde nemo dicere audet fidem ut dispositionem effective prevenire a gratia sanctificante. Ergo idem dici debet de actu perfectae contritionis. Ex quibus patet solutio ad aliam difficultatem adversariorum, quae eiusmodi est.

Obiicitur 3. Nemine diffitente, actus perfectae contritionis est de condigno meritorius vitae aeternae. Atqui nullus est aut esse potest actus meritorius, qui ab habituali gratia non procedat. Ergo contritio procedit a gratia sanctificante.

Resp. dist. mai.: actus perfectae contritionis est meritorius vitae aeternae ut est dispositio ad gratiam sanctificantem, nego prorsus; ut informatus ab ipsa gratia, concedo. Et concessa minore, distinguitur consequens ad sensum maioris: Contritio pendet a gratia sanctificante, prout est dispositio, nego; prout est informata a gratia, concedo.

Ut vis responsionis melius pateat, satis est advertere non solum actum perfectae contritionis, sed etiam reliquos actus, quibus peccator se praeparat ad iustificationem, ut sunt actus fidei, spei, etc. prout considerantur informati gratia sanctificante, esse meritorios vitae aeternae; non vero prout sunt dispositio ad ipsam iustificationem. Atqui tamen nemo unquam dixit actus fidei, spei, etc., provenire effective a gratia sanctificante. Ergo ratio ab adversario allata non probat intentum; nimis enim probaret, ideoque nihil probat.

Hinc ergo in hac re non est facienda distinctio inter dispositionem ultimam (ut est perfecta contritio) et alias praecedentes; sed omnes ex aequo sunt anteriores gratia sanctificante prout dispositiones sunt; prout vero considerantur ut adhuc permanentes post infusionem gratiae sanctificantis, et hac informatae, sunt posteriores gratia habituali, et sic meritoriae vitae aeternae.

Doctrina haec tradi solet et explicari a theologis occasione illius controversiae in qua quaeritur, utrum homo possit mereri de condigno primam gloriam; cum enim prima gloria respondeat primae gratiae habituali, et haec nequeat esse

obiectum meriti de condigno, videretur idem esse dicendum de prima gloria. Nihilominus sententia est communis theologorum, primam gloriam posse esse obiectum meriti de condigno. Et sententiam communem sic optime exponit ac probat Suarez (de gratia, lib. 12, cap. 28, n. 24, 25): « Est ergo, inquit, vera et communis explicatio huius meriti secundum communem sententiam, quae in illo actu (contritionis perfectae) duo instantia naturae distinguit. Primum, in quo elicitur a libero arbitrio moto a Spiritu Sancto per solum speciale auxilium; secundum, in quo gratia ratione talis dispositionis infunditur, per quam persona sanctificatur, et consequenter *omnes eius boni actus, qui in eodem instanti moraliter consanctificantur et formantur.* Contritio ergo priori modo expectata non meretur de condigno primam gloriam, tum quia ut sic non est a gratia habituali, nec per illam adhuc formatur; tum quia non supponit primam gratiam, neque illam de condigno meretur; ergo nec meretur primam gloriam... Altero vero modo spectata contritio, ut iam formata per gratiam in posteriore signo naturae, esse potest meritoria primae gloriae ».

Et similia habet in lib. 8, cap. 13, n. 8: « Respondetur, inquit, admittendo primam contritionem esse meritoriam de condigno eodem temporis momento, non tamen in primo signo naturae, in quo disponit ad gratiam, sed in posteriore signo, in quo formata per gratiam intelligitur, etiamsi non sit per eamdem gratiam effecta; haec enim duo diversa sunt, et ut actus ille per gratiam formetur, non est necesse ut a gratia tamquam a principio efficiente procedat, sed satis est ut sit in homine grato, nam ex dignitate personae statim moralem quamdam dignitatem consequitur, ratione cuius formata esse dicitur ». Et vide de San, de poenitentia, n. 500; et Goudin, loc. cit., in fine.

355. Instatur. Actus contritionis perfectae et infusio gratiae sunt simul tempore. Si ergo actus contritionis elicitive esset a sola gratia actuali, non autem ab habituali, oporteret ponere coëxistentem simul duplicem elevationem eiusdem potentiae, habitualem unam, transeuntem alteram; quod est

impossibile, quia transiens elevatio, quae alias in gratia actuali continetur, nec est, nec esse potest, nisi in absentia habitualis, cuius defectum supplet.

Respondeo: Duplex illa elevatio existeret simul tempore, sed in diversis naturae signis, conc.; simul tempore, et simul etiam natura, nego. Nego autem in hoc esse ullam contradictionem. Imo, adversarii ipsi, ut doctrinam suam utcumque tueantur, sustinere coguntur quod gratia habitualis, a qua secundum ipsos procedit elicitive actus contritionis, non influit in illo primo signo naturae ut habitus, sed tantum ut motio. Si ergo influit in primo illo signo naturae tantum ut motio, ergo influit transeunter, et transeunter potentiam elevat, cum tamen in secundo signo naturae (sed simul tempore) influat iam ut habitus, et permanenter potentiam elevet. Si ergo haec ita dicuntur, qua logica obiicitur nobis non posse admitti simul tempore, sed in diversis naturae signis, elevationem potentiae transeuntem et permanentem? Talis ergo simultanea elevatio possibilis est; nisi quod ab adversariis nostris ita explicatur, ut ponant gratiam habitualem, *antequam existat,* iam elevantem potentiam per modum motionis; quod planum est non esse admittendum. Ponunt, inquam, illud quod diximus; quia in illo signo naturae, in quo elicitur actus contritionis ut dispositio, non potest simul natura poni gratia, sed poni debet in signo posteriore; nam gratia habitualis pendet a contritione, et *ideo* datur gratia habitualis, *quia* positus est actus contritionis. Cum ergo ipsi statuant gratiam habitualem influentem in contritionem effective, ponunt eam effective agentem priusquam sit, quod est contradictorium.

Sed posita nostra doctrina, tota res clarissime intelligitur; quia elevatio transiens, quam ponimus, non procedit a gratia habituali sed ab actuali; elevatio autem permanens tunc datur, cum in secundo signo naturae iam supponitur gratia habitualis existens, educta nempe ex potentia obedientiali animae, eique inhaerens.

297. Obiicitur tandem auctoritas S. Thomas; qui in a. 8 huius quaestionis affirmat quod in processu iustificationis « primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in

Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae».

Respondeo ex verbis S. Thomae (in hoc ipso articulo) hoc haberi quod gratiae infusio, de qua ibi sermo est, non est solum infusio gratiae habitualis, sed etiam actualis, per quam homo disponitur ad iustificationem. Prius ergo datur auxilium actuale, per quod praeparatur homo ad accipiendam gratiam habitualem. Ait nempe S. Doctor primum omnium in iustificatione esse *motionem* Dei, cui respondet *motus* mobilis. Atqui motio et motus ad gratiam actualem referuntur. Ergo prior illa infusio, de qua S. Thomas, debet intelligi de gratia actuali.

Praeterea, in responsione ad 2 ait quod dispositio subiecti praecedit ordine naturae susceptionem formae, sequitur tamen actionem agentis. Quod verissimum est, nam actione agentis praeparatur materia, et ex ea educitur forma. Unde secundum S. Thomam ultima dispositio (sicut et remotiores), proveniunt ab agente, sed non a forma. Et vide Ioannem a S. Thoma loco supra citato; qui, post Suarez, sic intelligit S. Thomam. Immo, addit Ioannes a S. Thoma rationem potissimam qua huic sententiae adhaeret, eam esse quae petitur ex auctoritate S. Thomae.

Insuper, multa sunt loca S. Thomae, ubi clare traditur a S. Doctore haec nostra sententia. En aliqua.

1. 2, q. 109, a. 6: «Duplex est praeparatio voluntatis ad bene operandum et Deo fruendum, et talis praeparatio voluntatis non potest fieri nisi per habitum, qui sit principium bene operandi. Alia vero praeparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habituale gratiae donum, et ad hoc non oportet supponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet supponere aliquod speciale Dei auxilium moventis animam ad bonum».

1, q. 62, a. 2, ad 3: «Tertia conversio est, per quam aliquis se praeparat ad gratiam habitualem, et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis».

3, q. 89, a. 1, ad 2: «Actus primus poenitentiae (nempe contritio) se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii *vero* sequentes actus poeni-

tentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus ». Quo modo loquendi per particulam illam adversativam *vero,* satis indicat contritionem, ut est dispositio, non procedere a gratia habituali.

Vide etiam de verit., q. 28, a. 8; et alia loca apud Suarez, loc. cit.

APPENDIX

DE MERITO.

Thesis. Cum gratia habituali capaces efficimur merendi de condigno augmentum gratiae, vitam aeternam, vitae aeternae consecutionem et augmentum.

Notiones. Meritum est proprietas actus liberi, per quam opus liberum dignum est praemio vel poena. Sic dicimus: hoc opus *meretur praemium;* hoc aliud *meretur poenam.*

Sed apud theologos et philosophos usu iam recepto tantum sumitur in bonam partem; id est, sumitur secundum quod significat proprietatem actus liberi, per quam praemio dignus est. Quod si poenam mereatur, non dicitur meritum, sed *demeritum.*

Praecedens notio respicit meritum in abstracto. Meritum vero in concreto dicitur ipsum opus bonum positum in obsequium alterius et dignum retributione.

Cum meritum possit homo contrahere apud alium hominem, vel apud Deum, cumque meritum apud Deum contractum possit esse in ordine naturali, vel supernaturali, sermo est in thesi de merito hominis apud Deum, et quidem de merito non naturali, sed supernaturali. Quibus positis, meritum, de quo hic agimus, sic potest definiri (meritum in concreto): Opus bonum, quo homo dignus fit ut sibi a Deo bonum supernaturale retribuatur. Meritum vero in abstracto erit proprietas operis moralis, per quam dignum est supernaturali praemio apud Deum. Seu etiam: Valor operis moralis, per quem dignum est ut a Deo supernaturali praemio remuneretur. Cf. Mendive, n. 369; van Noort, n. 189; et Mazzella, n. 1119 sq.

Huiusmodi meritum supernaturale et apud Deum, vocatur meritum theologicum.

Meritum aliud dicitur de condigno, aliud vero de congruo. Meritum de condigno, seu meritum condignum, illud dicitur quod habet talem proportionem cum praemio, ut hoc illi debeatur ex aliqua iustitia, saltem Dei promissione accedente. Comparari solet stipendio quod debetur militi, et mercedi quae debetur famulo.

Meritum de congruo illud est, cui praemium debetur ex quadam decentia vel liberalitate. Et sicut merito de condigno respondet stipendium aut merces, sic merito de congruo respondet id quod vernaculo sermone dicimus *propina*, *mancia*, *pourboire*, *trinkgeld*...; vel etiam ea donaria quae dantur ut signum gratitudinis pro aliquo favore accepto, sed ultra id quod de se valet. Utrum et quomodo meritum de congruo differat a dispositione positiva et ab impetratione, vide superius, n. 94.

Errores. Existentiam meriti negarunt protestantes, quorum verba confer, sis, apud Mazzella, n. 1132; vel van Noort, n. 188. Ratio eorum est, quia opera nostra sunt in se mala, procedunt enim a radice mala et vitiata. Hinc nihil restat nisi apprehensio iustitiae Christi per fiduciam.

Quae omnia forte recentioribus protestantibus non absolute placebunt, sed tamen logice sequuntur ex principiis protestantium de concupiscentia, quae naturam nostram omnino corruperit, et de iustificatione forensi per fidem sed fiduciam. Ex priore principio legitime infertur opera nostra ad salutem esse potius perniciosa quam necessaria. Derogant praeterea meritis Christi, qui pro nobis abunde satisfecit.

Doctrina catholica continetur in Tridentino (Denz. 809, 842). Exinde sequitur:

1) Definitum esse de fide, iustum posse mereri bonis operibus augmentum gratiae, vitam aeternam, vitae aeternae consecutionem, et augmentum gloriae. Cur ponatur vitae aeternae consecutio ut quid distinctum a vita aeterna, manifestum est ex verbis concilii (Denz. 842); nam consecutio vitae aeternae supponit mortem in gratia; ut vero quis vitae aeternae meritum habeat, id non requiritur. Hinc multi sunt,

aut possunt esse, inter damnatos, qui aliquando contraxerint meritum vitae aeternae.

2) Concilium nihil expresse ait de merito *condigno*. Attamen loquitur de *vero* merito (ait enim iustos *vere* mereri), quod soli congruit merito condigno. Praeterea, in cap. 18 (Denz. 809) ait bene operantibus usque in finem, proponendam esse vitam aeternam tamquam *mercedem;* quod non recte intelligitur nisi de merito condigno. Hinc saltem ut doctrina certa a theologis defenditur quod iusti mereri possunt de condigno per bona opera, modo adsint debitae conditiones.

3) De conditionibus requisitis ad meritum in genere, vel ad meritum de condigno, quaedam indicantur in Tridentino, de aliis vero nihil definitur, neque etiam adest perfecta inter auctores concordia.

Cumque ad probandam existentiam meriti in genere et meriti de condigno in specie, valde conducat prius nosse quaenam conditiones ad ipsum requiruntur, de his oportet nonnulla breviter adnotare.

Conditiones ad meritum supernaturale in genere.

1) Debet esse opus bonum et supernaturale. Quod opus debeat esse bonum, manifestum est; requiritur quoque ut sit supernaturale; agimus enim de merito theologico, seu in ordine supernaturali considerato.

2) Requiritur libertas, nec solum libertas a coactione, sed etiam ab intrinseca necessitate, ut definitum est contra Iansenistas (Denz. 1094). Ratio est quia requiritur actio *in obsequium* alterius facta, requiritur valor operis *moralis;* hinc requiritur actus humanus. Atqui nihil horum sine libertate contingit. Ergo libertas necessaria est ad meritum. Adverte tamen non requiri libertatem ad obligatione. Hinc opus praeceptum potest cadere sub merito, quia praeceptum non impedit quominus meum opus et sit liberum, et in obsequium alterius factum. Cf. Schiffini, n. 347, Mazzella, n. 1147.

3) Ex parte operantis requiritur ut sit viator; meritum enim supponit illum qui meretur nondum esse in possessione illius boni, pro cuius adoptione laborat. Esse autem in possessione talis boni, est esse in termino; conari vero labore proprio ad illud adipiscendum, est esse in via. Ergo ad meritum requi-

ritur status viae. Si autem quaeratur cur status viae, seu status merendi et demerendi, claudatur limitibus vitae praesentis, non ab omnibus id eadem ratione explicatur, neque spectat ad hunc locum, sed ad tractatum de novissimis. — 4) Ex parte Dei requiritur acceptatio; sine qua darentur quidem opera in actu primo meritoria, sed non in actu secundo.

Quod opus aliquod possit esse meritorium in actu primo, quin tamen in actu secundo ei merces aut praemium debitum sit, id satis est manifestum. Cogita hominem qui sponte sua in alterius vinea per diem laborat. Huic labori per se et in actu primo respondet aliqua merces; si tamen ex parte domini illius vineae nullum pactum, aut nulla promissio praecesserit mercedis solvendae, ad hanc rependendam non tenebitur. Quare acceptatio ipsis operibus vim non tribuit, sed tantum efficit ut operi, quod in actu primo meretur praemium, in actu secundo merces rependenda sit.

Hinc non est admittenda sententia Scoti, qui sustinuit totam dignitatem operum ad meritum oriri ex promissione et acceptatione Dei; opera enim de se in actu primo digna sunt ut eis praemium retribuatur; neque acceptatio requiritur nisi ad hoc ut ipsis praemium in actu secundo rependendum sit. Forte tamen Scotus a reliquis auctoribus dissidet sola loquendi ratione, quatenus nempe negat Scotus operibus inesse dignitatem, ratione cuius Deus obligetur ad retribuendum citra promissionem. Cf. Lahousse, n. 352, schol. IV. Si enim apud homines nemo tenetur ex iustitia mercedem pro opere aliquo rependere, etsi opus in se mercede dignissimum sit, nisi illud expresse vel tacite acceptaverit, multo magis id dicendum est de Deo, tum quia opera nostra nihil utilitatis Deo possunt conferre, tum quia a Deo accipimus omnem operandi ac merendi virtutem. Hinc igitur ad meritum in actu secundo omnino requiritur acceptatio ex parte Dei.

De modo quo habetur haec acceptatio ex parte Dei, non nihil disputatur. Quaeritur nempe utrum necessaria sit acceptatio explicita, an sufficiat implicita. Acceptatio implicita in hoc consistit, quod Deus creans hominem, ipsique imponens legem moralem qua debet tendere in finem ultimum, eo ipso iam censetur velle dare finis ultimi possessionem eis qui per

bona opera in illum tendunt. Acceptatio explicita repetitur ex formali promissione dandi beatitudinem eis qui per bona opera eam mereantur.

Iamvero quidam requirunt hanc explicitam acceptationem; sed prior implicita sufficere videtur. Si enim Deus creat hominem, nequit ipsi non imponere praecepta legis naturae; quae si ab homine impleantur, vere hunc faciunt talem cui debeatur possessio finis ultimi, qui consistit in possessione ipsius Dei. Deus autem eo ipso quod hominem creavit, ipsique imposuit legem naturalem, non potest non acceptare opera hominis bona in ordine ad beatitudinem conferendam. Et hoc de merito in ordine naturali; quibus proportionaliter respondendum est in ordine supernaturali, data hominis elevatione ad talem ordinem. Ceterum talis disputatio practice nullum habet momentum, habetur enim ex parte Dei promissio explicita beatitudinis conferendae eis qui per bona opera beatitudine digni efficiantur.

Tandem requiritur ad meritum ut opus cedat in bonum illius apud quem meritum contrahitur, seu ut fiat in obsequium illius. Quomodo autem id verificetur in merito hominis apud Deum, breviter explicabitur in probationibus.

Ad meritum de condigno ulterius requiritur: 1) status gratiae. Sic constat ex damnatione prop. Baii (Denz. 1012, 1013. Vide etiam numeros sequentes, in quibus fere agitur de eadem re). Id etiam perpetuo supponitur in Tridentino, ubi sermo est de merito *iustorum;* et quaecumque ibi de merito dicuntur, semper applicantur hominibus *iustificatis* (Denz. 809, 812). Ratio autem reddi potest ex eo quod homo in peccato mortali existens, nequit condignam dare satisfactionem pro peccato, etiam adiutus auxiliis gratiae actualis, ut suppono ex tract. de Incarnatione. Ergo homo peccator nequit mereri de condigno gratiam sanctificantem et amicitiam Dei. Sed neque poterit mereri, dum est in peccato mortali, vitam aeternam. Quia homo in peccato mortali existens, est obiectum aversionis et inimicitiae divinae. Atqui fieri non potest ut Deus se dedat supernaturaliter possidendum ex praemio bonorum operum ei qui versatur in tali statu inimicitiae. Ergo homo

peccator, dum est in peccato mortali, nequit mereri vitam aeternam.

2) Requiritur ulterius aequalitas quaedam inter opus et praemium concedendum. Quae aequalitas non opus est ut sit entitativa, sed satis est ut sit proportionalitatis. Sic operatio honesta non convenit entitative cum praemio aeternae beatitudinis; merces enim, quae est finis, est ontologice perfectior actibus quibus in finem tenditur; sed tamen adest aequalitas proportionis inter actus honestos, quibus in finem tendimus, et finem, qui eis debetur ut praemium.

3) Requiritur tertio ut opus *aliquo modo* sit relatum in Deum finem supernaturalem. Cuiusmodi autem debeat esse haec relatio, diversimode explicatur; de qua re aliquid ad finem addemus.

4) Requiritur tandem acceptatio ex parte Dei; de qua re vide superius dicta.

Quidam addunt hanc conditionem: ut quis sibi, non aliis mereatur. Sed non est necessarium hoc addere; agimus enim de merito quod potest quis sibi comparare operibus suis. Postea autem quaeri poterit utrum quis etiam possit aliis mereri; de qua re nihil dicimus in thesi.

His praemissis, probandum est iustos bonis operibus ex gratia factis posse de condigno mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, eius consecutionem (si in gratia decesserint) et augmentum gloriae.

Probatur primo ex Scripturis. Vita aeterna dicitur iustis dari *ut merces* operum bonorum; ut *corona iustitiae.* Atqui id quod veluti merces datur pro operibus, respondet merito operum bonorum; quod vero datur ut corona iustitiae, datur ex merito de condigno. Ergo iusti merentur de condigno vitam aeternam.

Maior probatur ex Mt. 5, 12: *Gaudete et exultate quoniam merces vestra copiosa est in caelis.* Vide etiam Mt. 20, 8; ubi in parabola de operariis edocemur vitam aeternam (significatam per denarium diurnum) nobis dandam velut mercedem pro operibus bonis. Sed forte adhuc clarius S. Paulus in 2 Tim. 4, 7–8: *Bonum certamen certavi... In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die*

iustus iudex. In quibus verbis pro certamine huius vitae, seu pro operibus bonis, dicitur gloria aeterna danda ex iustitia, quod indicat meritum non utcumque, sed meritum de condigno. Vide etiam. Col. 3, 23-24; Hebr. 10, 35 et 11, 6; in quibus omnibus locis vitae aeterna exhibetur tamquam *remuneratio* et *retributio.*

Minor vero argumenti patet ex his S. Thomae verbis: « Meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis et laboris quasi quoddam praemium eius ». 1, 2, q. 114, a. 1.

Praecedenti argumento probatum manet iustum posse mereri de condigno vitam aeternam. Quod vero possit mereri augmentum gratiae, et augmentum gloriae, sic potest ostendi: Vita aeterna dicitur esse conferenda *secundum mensuram* operum nostrorum (1 Cor. 3, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*). Ergo supponuntur esse diversi gradus gloriae et gratiae (nam gloria respondet gratiae); et quidem diversi gradus gloriae conferendi secundum mensuram operum bonorum. Atqui hoc idem est atque affirmare opera bona causam esse diversorum gratiae et gloriae graduum, seu opera bona causam esse augmenti gratiae et gloriae. Ergo. Et nota has omnes probationes haberi indicatas in Tridentino (Denz. 809, 810).

Testimonia Patrum videri possunt in Enchir. Patrist., n. 176, 396, 564, 1453, 1498, 1502, 1575, 1807, 1937, 2027, 2328.

Ratio autem intrinseca reddi potest ex eo quod in iustis eorumque operibus possunt adesse omnes conditiones ad meritum requisitae. Ergo potest adesse meritum.

Antecedens patet quoad statum gratiae, quoad operis supernaturalitatem, quod eius relationem in finem ultimum supernaturalem, quoad Dei acceptationem; potest enim homo habere a Deo gratiam tum habitualem, tum actualem; potest etiam referre opus in finem ultimum supernaturalem, et quidem intentione explicita, et ex motivo caritatis (non dico talem intentionem necessario requiri, sed si adest, erit certe sufficiens; ea autem potest adesse); adest quoque acceptatio ex parte Dei; ut patet et eius explicitis promissis dandi gloriam ut coronam iustitiae propter opera nostra bona.

Difficultas ergo unica desumitur ex parte aequalitatis quae adesse debet inter opus et mercedem; et etiam ex eo quod nihil utilitatis aut obsequii possit Deus accipere ab homine, quandoquidem omnia nostra sint Dei, ab eo accepta, et in Ipsum dirigenda.

Sed hanc difficultatem nullam esse patebit ex sequentibus:

Cum homo sit praeditus libertate arbitrii, libere praestat Deo obsequium, quod libere quoque negare posset, et per tale obsequium procurat Deo gloriam extrinsecam. Ergo actio humana potest esse talis, qua revera obsequium Deo praestetur. Neque obstat illud obsequium esse debitum; ita est enim debitum, ut tandem sit positum in libertate nostra illud deferre, aut non deferre. Hinc igitur homo per actionem honestam et liberam ponit aliquid in honorem Dei, quod est vere sub dominio ipsius hominis, quodque posset negare Deo.

Praeterea, quod attinet ad rationem aequalitatis quae videtur deesse in casu, distinguenda est relatio merentis ad retributorem, et operis ad praemium. Sub primo respectu (1), nulla est proportio, nam merens est homo (creatura), retributor autem est Deus, sub cuius dominio sunt omnia. Sed si attendatur relatio ipsius operis ad praemium seu mercedem, tunc adest proportio, non quidem ontologica, sed habitudinis. Opus enim quod ponitur, est operatio honesta, per quam homo tendit in ultimum finem, et cui ultimus finis revera debetur secundum divinam ordinationem, creantis hominem, et illum destinantis ad finem sibi proprium. Aequalitas ontologica deest, ut iam supra advertimus; quia ontologica perfectio finis excedit perfectionem actuum, quibus in finem tenditur; sed tamen adest aequalitas proportionis seu habitudinis; secundum quod actibus honestis, quibus homo tendit in finem sibi proprium, reapse hic finis debetur.

Et haec si respiciamus meritum in ordine naturali. Ad meritum vero supernaturale, satis est praesupponere elevationem hominis per gratiam sanctificantem, qua fit filius Dei adoptivus; et tunc habebitur proportio operis ad mercedem non solum naturalem, sed etiam supernaturalem.

---

(1) S. Th. in 1. 2, q. 114, a. 1, considerat hunc solum adspectum.

Acceptatio autem ex parte Dei deesse non potest. Et quidem si respiciamus ordinem mere naturalem, nequit Deus hominem creare, ipsum destinare ad finem sibi convenientem, et tamen ipsi denegare consecutionem finis, qui actibus honestis hominis vere et proprie debetur. Ergo ipso creationis facto, Deus implicite acceptat opera hominis ad debitum praemium. In ordine autem supernaturali idem prorsus dicendum videtur, data hominis elevatione ad ordinem supernaturalem. Sed quoniam sunt auctores, qui in ordine supernaturali ad meritum condignum requirunt expressam acceptationem fundatam in promissione divina, non opus est ut hanc controversiam tractemus, et satis est dicere de facto adesse eam acceptationem, quandoquidem Deus repromisit vitam aeternam iuste operantibus, ut patet ex testimoniis allatis ex Scriptura. Cf. nunc S. Thomam in 1, 2, q. 114, art. 1, 2 et 3; et ex dictis facile intelliges quae ibi habentur.

Obiicitur 1. Ad meritum de condigno requiritur aequalitas inter opus positum et praemium repensum. Atqui nulla esse potest aequalitas hominis ad Deum. Ergo neque ullum meritum de condigno.

Resp. dist. mai: requiritur aequalitas merentis ad retributorem, nego (alioquin etiam in humanis non posset filius mereri apud patrem suum); operis ad mercedem, subd.: requiritur aequalitas ontologica, nego; aequalitas secundum valorem moralem, aut secundum proportionem operis ad mercedem, conc. Ad minorem: nulla est aequalitas hominis ad Deum, si attendatur proportio merentis ad retributorem, conc.; operis ad praemium, negatur ex dictis.

Instatur. Atqui neque operis ad mercedem. Ergo stat difficultas. Et probo subsumptam: Quidquid homo fecerit, est Deo debitum. Atqui ex redditione eius quod est debitum, nullum praestatur obsequium, neque ullum sequitur Deo emolumentum. Ergo nulla est proportio operis ad mercedem, seu nullum est meritum hominis apud Deum.

Resp. dist. maiorem: Est Deo debitum, sed tamen simul positum sub dominio hominis, qui libere Deo obsequium praestat, conc.; secus nego. Ad minorem: Nullum emolumentum intrinsecum potest homo praestare Deo, conc.; extrinse-

cum, nego. « Dicendum quod Deus ex bonis operibus nostris non quaerit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suae bonitatis; quod etiam ex suis operibus quaerit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter eius gloriam operamur ». Q. 114, a. 1, ad. 2. Alia quaedam his similia vide apud Macksey, Ethica, pag. 54.

Obiicitur 2. Vita aeterna dicitur haereditas. Ergo non est merces, et sic non cadit sub meritum.

Resp. dist. ant.: quoad pueros, conc.; quoad adultos, subd.: etiam, conc.; tantum, nego. Cum fundamentum meriti supernaturalis (de quo loquimur) sit gratia sanctificans, et haec gratis detur (neque enim peccator potest de condigno mereri gratiam sanctificantem), secundum primam radicem gloria est omnino gratuita, et hinc haereditas, non vero merces. Cumque pueris non detur gloria praeter eam quae respondet gratiae sanctificanti sine ullis operibus ex parte puerorum, gloria pro ipsis nequit habere nisi rationem haereditatis. Adulti autem possunt bonis actionibus de condigno mereri augmentum gratiae et gloriae, et etiam ipsam primam gloriam, ut postea breviter explicabitur.

Obiicitur 3. Doctrina de merito est egoistica, et hinc honestatem corrumpit. Praeterea, derogat meritis Christis, qui abunde pro nobis meruit..

Resp. ad primum negando assertum. In doctrina enim de merito non dicitur aliud nisi quod homo iustus bonis operibus ex gratia factis potest mereri augmentum gratiae et gloriae; nec dicit ulla ratione haec doctrina quod debeamus operari *propter mercedem* vitae aeternae consequendam. Imo, quo quis magis ab hoc motivo abstrahat, et operetur unice propter gloriam et amorem Dei, eo maius meritum sibi comparabit.

Quid autem si quis operetur *propter* mercedem vitae aeternae? Respondeo nullum etiam in hac re haberi egoismum, nisi bene intellectum; et eatenus tantum haec doctrina esset egoistica malo sensu, quatenus quis ita seipsum quaereret et beatitudinem propriam, ut nollet eam ultimatim referre in

gloriam Dei, quae est ultimus omnium finis. Cuius rei periculum nullum est in eo quod quis operetur propter mercedem vitae aeternae, propriamque beatitudinem. Quid enim est nostram beatitudinem quaerere? Nihil aliud nisi velle cognoscere et amare Deum. Cum enim beatitudo nostra consistat in cognitione et amore Dei, qui vult esse in aeternum beatus, vult perfectissime Deum cognoscere, eumque perfectissime in aeternum laudare. Quo sensu dici solet in beatitudine creaturae rationalis ordinem eudaemonologicum et deotologicum esse inter se coniunctos. Id est, creatura rationalis dum quaerit *suam beatitudinem* (ordo *eudaemonologicus*), simul quaerit gloriam Dei, quam *debet* quaerere (ordo *deontologicus*).

Respondeo ad secundum, Christum meruisse quidem nobis vitam aeternam radicaliter (quia meruit gratiam habitualem, et omnes quoque gratias actuales), sed eam nobis non meruisse proxime, et exclusis omnibus operibus nostris.

Obiicitur 4. Ad meritum exigitur ut opus, quo meremur, sit totaliter nostrum. Atqui nihil est totaliter nostrum in ordine ad Deum. Ergo apud Deum non possumus mereri.

Respondeo negando maiorem; satis enim est ad meritum, ut opus vel sit totaliter nostrum (quod contingere potest in merito hominis apud alium hominem), vel ab alio acceptum quidem, sed sub nostro dominio constitutum; ita praeterea, ut ex eo opere aliquid emolumenti, saltem extrinseci, Deo obveniat. Cf. obiectionem primam cum instantia, ubi haec iam sunt soluta.

Instatur. Si quis inter homines accipiat aliquid ab alio homine eo pacto, ut illud denuo donanti restituendum sit, ex tali restitutione nihil merebitur, sed tantum ponet actum iustitiae ex pacto debitum. Atqui haec est conditio hominis relate ad Deum; a Deo enim omnia sic accepimus, ut nos et nostra omnia Ipsi restituenda sint ex strictissimo officio. Ergo apud Deum nihil possumus mereri.

Respondeo concedendo maiorem, sed negando prorsus minorem. Quod ut intelligatur adverte quod, cum homo ab alio homine aliquid accipit ea conditione onerosa iterum restituendi acceptum, iam supponitur uterque homo existens, et mutuum illud pactum iniens, secundum quod pactum Petrus

ex. gr. dat aliquid Paulo ea lege, ut Paulus postea debeat illud ipsum restituere Petro. Ubi clarum est quod Paulus acceptans talem pactionem, nihil merebitur coram Petro ex restitutione illius rei de qua agitur. Sed cum Deus hominem creavit, homo tunc primo incoepit existere; nec potest res ita concipi quasi homo prius existens quam a Deo crearetur, acciperet sua dona naturalia et supernaturalia a Deo sub conditione onerosa restituendi ea omnia iterum Deo. Accepit igitur homo omnia quae habet a Deo in creatione, sed ea accepit *gratis* a Deo data (et similiter dico de donis supernaturalibus, quae sunt fundamentum meriti theologici); non vero accepit ex aliquo pacto, quod pactum in casu est impossibile et absurdum. Accepit praeterea homo praedicta homo ea ratione, ut sub dominio hominis libero constituta sint, est enim homo a Deo libertate donatus. Per quam arbitrii libertatem potest homo negare id quod dat Deo. Quare per liberam exhibitionem honoris, obsequium et emolumentum aliquod praestatur Deo, extrinsecum quidem, sed tamen verum et reale. Quibus positis, nihil deest ad veram rationem meriti.

Scholion. Quaeritur utrum prima gloria possit esse obiectum meriti de condigno. Et ratio difficultatis haec est, quia prima gloria respondet primae gratiae sanctificanti, sicut augmentum gloriae respondet augmento gratiae sanctificantis. Atqui prima gratia sanctificans nequit esse obiectum meriti de condigno, peccator enim non potest de condigno mereri iustificationem. Ergo idem videtur dicendum de prima gloria.

Sed tamen auctores respondent communiter primam gloriam posse cadere sub merito de condigno, loquendo, ut patet de adultis, non de pueris. Ad meritum enim opus est ponere opera ex libertate, quae pueris ante usum rationis impossibilia sunt. Sed loquendo de adultis, quomodo prima gloria possit esse obiectum meriti de condigno non difficile explicatur. Opera enim salutaria, quibus homo ad iustificationem disponitur, possunt considerari vel prout sunt dispositiones ad iustificationem, vel prout sunt informatae per gratiam sanctificantem. Sub priore respectu sunt anterioras gratia sanctificante, quam non possunt mereri nisi de congruo; sed sub secundo respectu, iam sunt informata per ipsam gratiam; et

quatenus sic informata, nihil obstat quominus de condigno meritum habeant vitae aeternae. Cf. supra n. 296, obi. 3, ubi iam hoc explicatum est.

Praeterea, idipsum videtur constare ex Tridentino (Denz. 842). Cum enim homo iustus ibi dicatur posse vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et augmentum gloriae, in his verbis per vitam aeternam designatur aliquid distinctum tum a gratia sanctificante, tum etiam a gloria secunda, quae identificatur cum gloriae augmento. Ergo significatur gloria prima. Iamvero in praedicto canone sermo est de merito condigno, et omnes facile fatentur augmentum gratiae et gloriae in dicto canone intelligendum esse de merito condigno. Ergo etiam cum sermo est de prima gloria, sumi debet meritum de condigno.

Quaeritur secundo quaenam relatio operum in Deum necessaria sit ad meritum supernaturalem de condigno.

Ad quaestionem breviter sic respondeo: 1) Nullus dubitat requiri ad meritum condignum ut sit opus supernaturale, ideoque proveniens ex gratia. 2) Etiam omnes facile admittunt opus esse ut actio meritoria referatur *aliquo modo* in Deum finem supernaturalem. Si enim ad omne opus honestum naturali honestate requiritur eius relatio in Deum finem naturalem, ad opus supernaturaliter honestum, quale est opus meritorium de condigno gratiae et gloriae, requiri dicenda est relatio in Deum finem supernaturalem. Tota ergo difficultas est in determinanda natura huius relationis in Deum finem supernaturalem.

Dicunt ergo nonnulli: *a*) requiri ut opera referantur in Deum finem supernaturalem ex motivo virtutis caritatis. Hinc igitur secundum hanc sententiam nulla actio erit meritoria de condigno, nisi procedat ex influxu caritatis, saltem virtuali. Sed hoc est nimium; tunc enim esset meritorii tantum ipse actus caritatis imprimis, et actus aliarum virtutum prout procedunt ex imperio caritatis, actuali vel virtuali. Atqui concilium Tridentinum sine ulla distinctione dicit iustum bonis operibus ex gratia factis mereri augmentum gratiae et gloriae. Ergo non requiritur ut actio fiat praecise ex motivo caritatis, eiusque influxu formali aut virtuali.

b) Alii dicunt saltem requiri ut opus ponatur ex aliquo motivo supernaturali, et per fidem apprehenso. Sic Suarez, aliique multi post ipsum. Sed respondetur ne id quidem necessarium videri. Etenim ratio cur Suarez requirat tale motivum haec est, quod secundum eius sententiam nequit dari actus supernaturalis ubi non datur motivum formale supernaturale, seu per fidem apprehensum. Cumque actio meritoria debeat esse supernaturalis, hinc ipse postulat ad actionem meritoriam ut referatur in Deum ex aliquo motivo supernaturali seu apprehenso per fidem. Iamvero, secundum saepius dicta, non requiritur ad actum supernaturalem tale motivum formale, sed potest actio esse supernaturalis ex solo principio efficiente.

c) Restat ultima sententia; quae videtur esse S. Thomae, quamque sequuntur Ripalda, Vazquez; et inter recentiores Schiffini, Billot, aliique plurimi. Dicunt ergo hi auctores nihil aliud requiri nisi opus positum ex aliquo motivo honesto. Igitur secundum hanc sententiam, sicut in ordine naturali nulli dantur actus indifferentes in individuo (quod tamen non admittit Vazquez), sic etiam in ordine supernaturali omnis actio *iusti* vel est venialiter mala, vel est meritoria vitae aeternae, et ad meritum vitae aeternae satis est ut procedat ex aliquo motivo naturaliter honesto. Sic manducare, ludere, recreari, aliaque similia quae facit homo iustus ex motivis pure honestis secundum regulam rationis, eo ipso sunt meritoria vitae aeternae. Sunt enim opera supernaturalia hominis iusti; supernaturalia quidem, quia ad eorum supernaturalitatem non requiritur obiectum formale supernaturale, sed principium efficiens supernaturale. Cf. Terrien, La grace et la gloire, tom. 2, pag. 26 sq.; S. Th. de malo, q. 2, a. 5, ad 7 et 11; in 2, d. 40, q. 1, a. 5; in 4, d. 26, q. 1, a. 5 (vel suppl. q. 41, a. 4); in Isaiam, c. 3, ad finem, de verit., q. 14, a. 5, ad ult.

Hactenus de merito condigno.

Estne praeterea admittendum meritum de congruo? Respondetur affirmative. Documenta Ecclesiae nihil de hac re explicite dicunt; sed argumentis res facile probatur. Sic constat peccatorem actibus fidei, spei et poenitentiae disponi ad iustificationis gratiam obtinendam; talis dispositio est moralis, li-

bera, per actus supernaturales vi gratiae elicitos; est dispositio hominis viatoris. Nihil ergo deesse videtur in eis ad rationem meriti. Sed nequit esse meritum condignum; quia peccator de condigno nequit satisfacere pro peccato. Ergo de congruo.

Sicut autem peccator potest per auxilium gratiae actualis mereri de congruo gratiam sanctificantem, sic etiam iustus potest, secundum communem theologorum doctrinam, quaedam alia mereri de congruo. Quaenam autem ea sint, non eodem modo ab omnibus definitur ac determinatur, nec videtur res magni momenti. Videantur auctores theologiae moralis, ubi indicantur quaenam sint obiectum meriti de congruo. Latius de his Mazzella, n. 1199 sq.; et Beraza, n. 1045 sq.

Quaeritur ad finem utrum meritum de condigno apud Deum possit esse ex stricto rigore iustitiae.

Non pauci affirmant, data ex parte Dei promissione acceptandi opera nostra ad praemium vitae aeternae. Cf. Beraza, n. 979 sq.; maxime n. 982. Vide etiam Mazzella, n. 1178, sq.

Alii vero negant, inter quos Billot, de Verbo Incarnato, thes. 58.

Cum haec quaestio tractari soleat ubi de satisfactione Christi, videantur quae in dicto loco traduntur.

SYNOPSIS.

DE VIRTUTIBUS INFUSIS IN GENERE

AC

DE FIDE.

Propositio 1. Simul cum gratia sanctificante infunduntur in iustificatione virtutes theologicae fidei, spei et caritatis. 1. 2, q. 62, a. 1–3.

1. Virtus generatim describi potest: *Habitus operatibus bonus.*

Dicitur *habitus;* quo nomine venit qualitas difficile mobilis, qua subiectum sive in se, sive ad operandum, permanenter disponitur. Si autem est qualitas facile mobilis, vocatur dispositio.

Dicitur *operativus;* nam habitus alii sunt entitativi, quibus subiectum in se disponitur, alii vero operativi, quibus subiectum disponitur ad operandum. Iamvero virtus, ut ex ipso eius nomine patet (dicitur enim virtus a vi seu potentia activa), est habitus operativus; seu qualitas difficile mobilis, disponens subiectum ad prompte, faciliter et delectabiliter operandum.

Dicitur tandem, *habitus operativus bonus;* ut distinguatur ab habitu operativo malo, qui vocatur vitium.

Praedicta definitio potissimum competit habitibus acquisitis, sive naturalibus, quorum causa efficiens sunt ipsi actus; etenim ex repetitione actuum eiusdem rationis oritur in facultate quaedam inclinatio constans ad actus similes eliciendos, quae inclinatio eosdem actus faciliores reddit. Si actus est valde intensus, potest unus tantum sufficere ac gignendum habitum, sed ordinarie requiruntur plures.

Ex supradictis patet subiectum immediatum eiusmodi habituum esse potentias animae.

2. Datur quoque alia celebris definitio virtutis, quam ex diversis S. Augustini locis collectam, sic proponit S. Thomas

(1. 2, q. 55, a. 4): « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur ».

Dicitur *bona qualitas;* genus enim virtutis qualitas est, differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus proximum. Sic S. Thomas ibidem.

Dicitur *bona qualitas mentis;* quo nomine significatur pars hominis rationalis, in qua ponendum est potissimum subiectum virtutis, sicut generatim de habitibus dicendum est.

Qua recte vivitur, qua nullus male utitur. Quae verba indicant non modo virtutem esse habitum bonum, sed etiam talem ut eo quis ad malum non possit uti. Sicut enim sunt quidam habitus qui ad malum semper inclinant, sic etiam considerari possunt alii indifferentes ad bonum aut malum; a quibus omnibus distinguitur virtus, quae numquam potest se ad malum habere, sed est per naturam suam ad bonum semper determinata. Sic docet sententia communior contra Scotum et alios quosdam; qui contendunt habitum virtutis posse ad malum quoque concurrere. Videri potest Scotus in 1 d. 17, q. 3; contra quem disputat Suarez (de passionibus et virtutibus, d. 3, s. 1), et Caietanus, Valentia, Vazquez in commentariis ad 1. 2, q. 55, a. 3.

Verba quae restant: *quam Deus in nobis sine nobis operatur:* non pertinent ad definitionem virtutis ut sic, sed de solis virtutibus infusis intelligenda sunt, ut mox dicetur.

3. Divisio virtutum. Virtus dividitur in acquisitam et infusam, secundum quod obtineatur repetitione actuum eiusdem generis, aut praeter communem rerum cursum a Deo detur.

Virtus infusa subdivitur in infusam per se et per accidens. Dicitur virtus per accidens infusa, quae exercitio naturalis activitatis potest quidem acquiri, de facto tamen praeternaturaliter a Deo confertur; ut si Deus alicui infunderet virtutem philosophandi. Virtus per se infusa ea est, quam per nosmetipsos nullo modo obtinere possumus, sed ut habeatur, necessario a Deo infundenda est. Omnis virtus per se infusa

oportet ut sit supernaturalis. Cuius rei ratio in promptu est; quod enim virtus infundi *debeat* ut habeatur, non aliunde procedit, nisi ex eo quod respicit actus omnino excedentes vim facultatum nostrarum, qui sunt actus supernaturales. Ex contraria ratione infertur virtutes acquisitas, et etiam per accidens infusas, debere esse naturales in sua entitate.

Ex dictis patet cur definitio virtutis superius tradita ex S. Thoma, si secundum omnia elementa spectetur, solum competat virtuti infusae.

4. Virtus per se infusa seu supernaturalis « communiter dividitur in theologicam et moralem; accuratius tamen in theologicam et non theologicam. *Explico.* Theologica est virtus supernaturalis directe et immediate respiciens Deum; non theologica est virtus supernaturalis hoc respectu carens. Subdividitur postrema in virtutem intellectualem et moralem. Virtus supernaturalis intellectualis est quae pertinet ad intellectum et rerum spiritualium cognitionem, ut sapientia, scientia, etc..... Moralis est quae pertinet ad voluntatem se laudabiliter exercentem in fuga mali et amplexu boni qua talis, uti sunt iustitia, temperantia, etc..... ». Sic Wirceburgenses, de Virt. n. 27.

Oportet tamen breviter differentiam virtutis theologicae a non theologica paulo accuratius ac distinctius declarare.

Itaque ad rationem virtutis theologicae duo pertinent; primum ex parte obiecti materialis, quod debet esse vel ipse Deus, vel aliquid relatum in Deum; unde etiam dici solet Deum esse *obiectum materiale primarium* virtutis theologicae; quod etiam *subiectum attributionis* vocant. Alterum spectat obiectum formale, sive rationem qua materiale attingitur; quae ratio in virtute theologica est aliquod attributum divinum. Exempli causa veniamus ad fidem. Fide creduntur primo mysteria illa quae Deum ipsum immediate spectant, ut ex symbolis satis patet; et quamvis praeter Deum sint alia multa credenda, semper tamen creduntur in ordine ad Deum; quidquid enim revelatione credendum proponitur vel est ipse Deus, vel aliquid aliud quod ad meliorem Dei notitiam mediate aut immediate confert, idque significari consuevit dum

Deus dicitur *subiectum attributionis* fidei. Cum autem praeterea ratio formalis credendi sit auctoritas Dei revelantis, sequitur fidem ex utroque obiecto, tam materiali, quam formali, virtutem esse divinam, id est, theologicam. Idem quoque dicatur de spe et caritate. Speramus bona divina et etiam creata; sed haec postrema velut media ad Deum; ergo subiectum attributionis spei est Deus. Obiectum vero formale secundum diversas sententias est aut virtus Dei auxiliatrix, aut bonitas Dei respectiva, aut simul utrumque; remanet tamen semper pro obiecto formali spei aliquod attributum divinum. Tandem, per caritatem primario amamus Deum, tum etiam creaturas rationales, sed prout participant, aut participare possunt, beatitudinem divinam; ratio vero formalis haec omnia amandi non est alia quam Dei bonitas absoluta. Quapropter caritas, sicut etiam fides et spes, sunt virtutes theologicae.

5. Quidam theologi, ut Wirceburgenses (n. 32) et Tepe (Tom. 3, n. 599) virtutem theologicam sic definiunt: « Virtus theologica est habitus per se infusus, immediate attingens Deum tamquam obiectum formale quod saltem inadaequatum ». Sed haec definitio supponit sententiam quamdam de resolutione actus fidei quae a multis iure optimo reiicitur. Videlicet, cum credimus aliquam veritatem revelatam, ex. gr., mysterium Incarnationis, obiectum materiale quod creditur est Incarnatio Verbi divini, obiectum vero formale, seu ratio credendi, est auctoritas Dei revelantis. Nunc autem, hi theologi sustinent, in actu fidei, quo credimus Incarnationem, a nobis eam credi propter auctoritatem Dei revelantis *creditam*. Quapropter in horum theologorum sententia obiectum formale fidei (seu auctoritas Dei revelantis) non solum se habet *ut quo* creditur veritas revelata, sed etiam simul *ut quod* creditur; dicunt enim eo actu fidei quo credimus Incarnationem propter auctoritatem Dei revelantis, credi quoque hanc ipsam Dei revelantis auctoritatem. Hinc sustinent per actum fidei (et similiter per actus aliarum virtutum theologicarum) attingi Deum ut obiectum formale quod. Verum haec omnia cum ad opiniones privatas doctorum potius quam ad communes notiones pertineant, non videntur recte proponi ut fundamentum do

ctrinae tradendae, sed, si cui magis arrident, deberent ad finem tractatus reservari tamquam corollarium doctrinae traditae atque argumentis idoneis demonstratae.

6. His breviter praemissis de conceptu virtutis theologicae, accedamus nunc ad explicanda verba propositionis, in qua agimus de existentia virtutum theologicarum fidei, spei et caritatis; ac dicimus eas infundi in iustificatione *simul* cum gratia sanctificante.

Vox illa: *simul:* desumpta est ex tridentino, sess. 6, cap. 7 (Denz. 800); eaque potest dupliciter intelligi. Primo, quatenus virtutes fidei, spei et caritatis infundantur in ipso momento physico in quo infunditur gratia sanctificans; et sic indicaretur simultas physica inter infusionem gratiae et virtutum. Secundo, quatenus praedictae virtutes, vel saltem aliquae earum, non quidem infundatur in ipso momento physico in quo gratia infunditur, sed tamen ita ut habeatur simultas moralis inter infusionem gratiae et virtutum.

Est enim advertendum virtutem caritatis, ut fert omnium theologorum certa sententia, inseparabiliter esse connexam cum gratia sanctificante; sed virtutes fidei et spei possunt subsistere postquam gratia et caritas per peccatum mortale amissae sunt; neque enim omni peccato mortali amittuntur virtutes fidei et spei, sed tantum eis peccatis quae ipsis directe opponuntur, ut sunt infidelitas et desperatio.

Nunc autem, theologi quidam, ut Suarez aliique, quos citat et sequitur Schiffini (de virtutibus, n. 31 sq.), sustinent, infidelibus virtutes fidei atque spei infundi cum incipiunt converti, seque exercent in eliciendis actibus praedictarum virtutum, quos actus infidelis adultus (1) necessario ponere debet priusquam iustificationis gratiam consequatur.

Nos ab hac controversia, quae non magni refert, prorsus praescindimus. Quapropter particulam illam: *simul:* propositioni appositam, intelligimus prout significat simultatem physicam vel moralem, secundum quod infusio gratiae et virtutum

(1) Adultus, inquam; pueri enim illorum actuum incapaces sunt; nec possunt proinde recipere virtutes quascumque, nisi recepta iustificationis gratia.

fit toto illo tempore intra quod iustificationis processus perficitur, quodque morali sensu unum momentum efficit.

Est etiam notandum virtutis nomine posse intelligi vel habitum operativum, qui sit habitus sensu stricte philosophico secundum definitionem superius datam, vel sensu paulum latiore, prout virtus significat principium quoddam permanens operationum, distinctum ab actibus, eorumque radix.

7. Censura. Si nomine virtutis intelligatur principium permanens operationum distinctum ab actibus, tum dicimus admittendam esse saltem ut theologice certam infusionem virtutum theologicarum fidei, spei et caritatis. Etsi enim quis dicat id in tridentino formaliter non definiri, evidenter tamen ex definitis infertur, ut mox in argumentis videbimus, utque fert communis consensus theologorum cuiuscumque scholae (1).

Si autem virtus sumatur sensu stricte philosophico, thesis tam certa non est; tum quia Ecclesia in suis decretis edendis a certis quibusdam conceptibus philosophicis praescindere solet, tum etiam quia, ut explicabitur in propositione secunda, virtutes infusae in nonnullis differunt ab habitibus sensu omnino stricto desumptis.

Attamen censemus omnino admittendum esse, saltem ut certum, virtutes theologicas esse principium aliquod permanens physicum et realiter distinctum ab anima, omnino sicut de ipsa gratia sanctificante dictum est. Cf. de gratia, n. 258 et 259.

De numero virtutum theologicarum, ex decretis Ecclesiae hoc unum potest colligi, quod dantur saltem hae tres virtutes theologicae fidei, spei et caritatis. Utrum vero dentur tantum tres, id neque affirmatur, neque negatur; numerus tamen ternarius habetur ut certus. Ceterum in propositione hoc potissimum affirmamus, in iustificatione infundi virtutes fidei, spei et caritatis; et postea argumentatione theologica deducimus dari tantum tres virtutes theologicas.

---

(1) Quoad fidem, haec habentur in Vaticano (Denz. 1789): « Hanc fidem.... Ecclesia catholica profitetur *virtutem* esse supernaturalem ». Ubi fides simpliciter appellatur virtus, quin tamen determinetur quo sensu virtus sit, utrum modo prorsus philosophice stricto, an alia quadam ratione.

8. Probatur primo censura theseos. Concilium Tridentinum docet in iustificatione suscipi dona quaedam supernaturalia distincta ab actibus fidei, spei et caritatis. Atqui ex mente ipsius concilii haec dona nihil aliud sunt nisi fides, spes, et caritas in iustificatione infusae. Ergo in iustificatione infunduntur fides, spes et caritas prout sunt dona quaedam distincta ab actibus; hoc autem est secundum praedicta quod per virtutes infusas nunc intelligimus; ergo in iustificatione infunduntur virtutes fidei, spei et caritatis.

Maior. Dixerat concilium sess. 6, cap. 6 (Denz. 798) in adultis ad iustificationem requiri per modum dispositionis actus fidei, spei etc. Tum capite 7 sic prosequitur: « Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum ». Atqui haec dona, quae simul cum gratia infunduntur, debent esse aliquid distinctum ab actibus qui per modum praeparationis praecesserunt; praeparatio enim et id quod per ipsam praeparationem datur distincta sunt. Ergo in iustificatione infunduntur dona quaedam ab actibus distincta.

Nunc probandum est haec dona infusa esse fidem, spem et caritatem; quod sic ostendimus:

Paulo post (Denz. 800) explicans Tridentinum causam formalem iustificationis, sic loquitur: « Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini N. I. Ch. communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret, unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem ».

Hinc igitur, ex verbis Tridentini superius allatis habemus iustificationem peccatoris non consistere in sola remissione peccatorum, sed etiam in renovatione interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; in testimonio autem nuper citato dicitur in iustificatione et remitti peccata, et simul accipi infusas fidem, spem et caritatem. Ubi ex collatione utriusque testimonii manifeste eruitur illa dona quae

praeter gratiam suscipi dicta sunt, non esse alia quam fidem, spem et caritatem.

Confirmantur haec omnia ex eo quod Tridentinum de fide loquens quae per caritatem operatur, seu de fide viva, haec habet (Denz. 800): « Hanc fidem ante baptismi sacramentum ex Apostolorum traditione catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam aeternam praestantem, quam sine spe et caritate praestare fides non potest ». Atqui catechumeni antequam baptizentur debent elicere actum fidei, estque actus fidei conditio necessaria ad suscipiendam baptismi gratiam. Ergo ne dicantur petere quod iam habent, dicendum omnino est eam fidem, quae ipsis in baptismo datur, non esse actualem, sed habitualem. Quod vero de fide, patet idem esse dicendum de spe et caritate; concilium enim de his tribus pari ratione tractat.

Praeterea, trid. sess. 6, cap. 15 et can. 28 (Denz. 808 et 838) contra protestantes definit amissa per peccatum gratia, fidem non semper amitti; et fidem, quae remanet in peccatore, esse veram fidem, etsi non vivam. Atqui iterum haec necessario intelligenda sunt de fide habituali; quem enim sensum haberent verba concilii si de fide actuali sermo esset? An enim peccator elicit actum fidei sive dum peccat, sive statim ab admisso peccato?

Denique, ut narrat Pallavicinus (Hist. lib. 8, c. 14, n. 4), quibusdam postulantibus ut expressius declararetur iustificationem fieri per habitum, delecti Patres ad id responderunt: Id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat et habitibus, non actibus, congruit. Atqui praedicta vox occurrit non solum sess. 6, can. 11 (Denz. 821), ubi sermo est de gratia simul et caritate, sed etiam in cap. 7 (Denz. 800), ubi de sola caritate fit mentio. Ergo admittenda est caritas quae si donum quoddam permanens et habituale; quod vero de caritate, eadem ratione valet de fide atque spe, ut superius notatum est.

Merito igitur theologi ex his omnibus concludunt, doctrinam de virtutibus theologicis infusis, prout virtus significat donum aliquod habituale et permanens distinctum ab actibus,

aut formaliter in tridentino esse definitam, aut saltem ex definitis a concilio evidenter inferri.

9. Sed nunc eadem veritas ex fontibus revelationis probanda est; et primo quidem ex Sacra Scriptura in 1 Cor. 13. Sed antequam argumentum in forma proponamus, nonnulla breviter adnotare oportet.

In praecedenti capite (1 Cor. 12) locutus erat Apostolus de charismatis seu gratiis gratis datis; quo nomine veniunt dona quaedam quibus homo non tam ad suam, quam ad alterius iustificationem cooperatur (vide de gratia, n. 5). Sic dicitur 1 Cor. 12, 8: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eumdem Spiritum... alii gratia sanitatum* etc. Et inferius, v. 29: *Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum Apostolos, secundo Prophetas, tertio Doctores, deinde virtutes, exinde gratias curationum... genera linguarum, interpretationes sermonum. Numquid omnes Apostoli? numquid omnes Prophetae?... Aemulamini autem charismata meliora.* Inter autem haec charismata meliora primum locum obtinet caritas, cuius excellentiam celebrat S. Paulus toto capite 13: *Si linguis hominum loquar etc.* Et in fine capitis (a v. 8): *Caritas numquam excidit; sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur... Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum. Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec: maior autem horum est caritas.*

Ex quibus sic potest argui: Virtus theologica per se infusa non est aliud quam principium permanens actuum supernaturalium fidei, spei et caritatis. Atqui ex doctrina Pauli eiusmodi principia permanentia admittenda sunt. Ergo et virtutes infusae fidei, spei et caritatis.

Cum propositio maior ex definitione virtutis constet, satis est probare minorem. Eam vero sic demonstramus:

Charismata reliqua, de quibus Apostolus 1 Cor. 12, non sunt actus, sed dona quaedam permanentia; sic prophetiae et linguae plurali numero designatae (1 Cor. 13, 8) non denotant, ut satis patet, distinctos prophetandi aut variis linguis loquendi

actus, sed donum ipsum propheticum, donumque linguarum. Idem dicatur de charismate doctrinae, de gratia curationum, de interpretatione sermonum etc. Atqui fidem, spem et caritatem eadem ratione nominat Apostolus ac praecedentia, cum hoc tamen discrimine quod fides, spes et caritas, tria haec, dum sumus in hac vita manere debent, utpote ad vitam christianam omnibus necessaria; reliqua vero charismata etiam in hac vita cessare possunt, quippe quae nec semper, neque etiam ulli hominum determinate necessaria sint. Ergo Apostolus intelligit in hoc loco fidem, spem et caritatem ut dona permanentia.

Praeterea, Apostolus ait nihil proficere ad salutem quod quis habeat reliqua omnia dona si caritatem non habet; sermo est igitur de illo qui charismata haec aut alia habet vel non habet; caritatem pariter habet vel non habet. Atqui nemo dicitur *habere* aliquid nisi qui permanenter ipsum penes se possidet. Ergo sermo est de caritate *permanenter habita*; seu de caritate *habituali;* idemque dicendum de fide atque spe.

Tertio, Gal. 5, 6 dicitur: *Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur* (1). Et ibidem 6, 15: *In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.*

In primo horum testimoniorum caritas exhibetur ut forma quaedam fidem informans et velut principium unde opera ex fide facta, ad vitam aeternam apta sint; quod de actu caritatis dici non potest, sed de caritate habituali et permanente intelligendum est. Idque clarius patet ex testimonio secundo; sicut enim in primo dicitur in Christo Iesu nihil valere nisi fidem quae per caritatem operatur, ita in secundo affirmatur nihil valere nisi novam creaturam. Iamvero nova creatura in doctrina

(1) Nihil refert quod verbum graecum: ἐνεργουμένε: intelligatur sensu passivo (fides *acta* per caritatem), vel activo seu medio (fides *agens* sive *se exercens* per caritatem). Sententia enim semper manet eadem, et iuxta utramque expositionem postutatur fides informata per caritatem, quaeque operibus ex caritate factis sese vivam exhibeat. Cf. Cornely ad Gal., pag. 566; Palmieri ad Gal., pag. 205; Prat, La théol. de S. Paul, tom. 2, pag. 483. Paris, 1912.

Pauli nihil aliud est nisi homo per gratiam sanctificantem regeneratus; qui Christum indutus (Gal. 3, 27), Dei filius adoptivus et haeres vitae aeternae factus est (Gal. 4, 6–7), in quo denique vivit Christus ipse (Gal. 2, 20 et Coloss. 3, 10–11). Ergo caritas vel est ipsa gratia sanctificans, vel aliquid cum ea inseparabiliter connexum (cf. Cornely ad Gal., pag. 566, 567, 610); ideoque admittenda est in doctrina Apostoli caritas habitualis.

Quod autem de caritate, idem dicendum de fide et spe, ut superius diximus (1).

10. *Confirmantur haec* ex eo quod apud Apostolum multa sunt loca in quibus haec tria: fides, spes et caritas: veluti unum quid constituentia constanter occurrunt. Sic

a) Rom. 5, 2 sq.: *Habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, et gloriamur in spe filiorum Dei... Spes non confundit, quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.*

b) 1 Cor 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec maior autem horum est caritas.*

c) Coloss. 1, 4: *Audientes fidem vestram in Ch. Iesu, et dilectionem quam habetis in sanctos omnes propter spem et caritatem.*

d) 1 Thess. 1, 3: *Gratias agimus Deo semper pro omnibus vobis... memores fidei vestrae et laboris et caritatis et sustinentiae spei D. N. I. Ch.*

e) 1 Thess. 5, 8: *Nos autem qui diei sumus, sobrii simus, induti loricam fidei et caritatis, et galeam spem salutis.*

f) 2 Tim. 2, 22: *Sectare vero iustitiam, fidem, spem et caritatem.*

(1) Ex omnibus his dictis infertur fidem, spem et caritatem, tria illa nimirum quae apud Apostolum tam frequenter unita inveniuntur, vel constituere ipsam nostram sanctificationem, vel eius esse consectarium aliquod necessarium. In primo casu haberemus gratiam sanctificantem non distingui realiter a complexu virtutum infusarum, sed esse unum quid cum caritate; quae est opinio Bellarmini, ut in tractatu de gratia dictum est. In altero autem casu dicendum est, ut fert communior theologorum sententia, novam illam creaturam, in quam regeneramur per iustificationis gratiam, fide spe et caritate quasi tribus virtutibus aut potentiis ornatam esse.

g) Gal. 5, 5: *Nos enim spiritu ex fide spem iustitiae habemus. Nam in Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per caritatem operatur.*

Praeterea, dantur et alia testimonia non pauca, in quibus sermo est de fide simul et caritate. Sic in 1 Thess. 3, 6; 1 Tim. 2, 15; 2 Tim. 1, 13; Philem. v. 5. Si autem advertatur in fide simul et caritate virtualiter includi spem (1), apparet ex dictis quam frequenter horum trium mentio recurrat apud S. Paulum, ita ut tota vita christiana his contineatur, ut probat, inter alia, testimonium adductum ex 2 Tim. 2, 22: *Sectare iustitiam, id est, fidem, spem et caritatem.*

Nunc autem, ut iam superius vidimus, admittenda est caritas per modum formae permanentis. Ergo etiam fides et spes cum ea in unum coniunctae, non sunt soli actus fidei et spei, sed formae permanentes et principium actuum fidei et spei. Et certe *permanere in fide* (1 Tim. 2, 15), *stare in fide* (1 Cor. 16, 13), *crescere in fide* (2 Cor. 10, 15), *vivere in fide* (Gal. 2, 20), non possunt dici nisi de fide habituali. Cf. Prat., loc. cit. pag. 408 sq.

11. Probandum nunc est virtutes theologicas esse principium aliquod permanens physicum et realiter distinctum ab anima. Quod sic ostendimus:

Per infusionem virtutum habetur in homine nova creatura; nova autem creatura in doctrina Apostoli est homo per gratiam sanctificantem regeneratus, filius Dei adoptivus, et vitae aeternae haeres (vide quae diximus n. 9 in fine). Atqui haec omnia postulant aliquid physicum et reale, ab animae realitate distinctum. Ergo.

---

(1) Si bonum quod amamus, et nondum possidemus, nobis proponitur absolute, id est, remota omni difficultate ad illud adipiscendum, tunc voluntas desiderat eius possessionem, oriturque in animo affectus simplicis desiderii. Si autem adeptio boni apprehenditur ut ardua et difficilis, vel illud arduum est possibile adipisci, et exurgit motus spei, vel est impossibile, et habetur desperatio (1, 2, q. 40, a. 1). Iamvero, fides nobis proponit bonum divinum ut ultimum finem nostrum, ad cuius possessionem cum divino auxilio tendere possumus ac debemus. Hinc igitur fides christiana et caritas simul sumptae, includunt necessario spem.

Et minor probatur; quia enim homo regeneratus est et filius Dei adoptivus, exinde fit ut opera eius, quibus in beatitudinem tendit, sint de condigno meritoria ipsius beatitudinis; et proinde fini hominis ultimo, seu visioni intuitivae, intrinsecus proportionata. Atqui visio beatifica est intrinsece supernaturalis, et fieri nullo modo potest ut homo sine aliquo dono reali naturae superaddito eliciat opera intrinsecus illi fini proportionata. Ergo regeneratio, nova creatura, adoptio in filium Dei, necessario important quid reale physicum ab ipsa realitate animae distinctum.

Ad maiorem huius ultimi syllogismi adverte reliqua opera sine caritate nihil quidem valere (1 Cor. 13, 2-3); semel autem habita caritate, non solum ipsa opera caritatis, sed etiam fidei et spei valere ad vitam aeternam, ut ex testimoniis supra (n. 10) allatis clarum est.

Sic autem eiusmodi opera ad vitam aeternam valent, ut eiusdem de condigno meritoria sint (2 Tim. 4, 7-8; et in aliis locis allatis in thesi de merito). Iamvero, ut opus aliquod sit meritorium de condigno, debet inveniri in eodem ordine in quo invenitur praemium quod redditur propter tale opus (vide thesim de merito). Quare non potest hic agi de operibus naturaliter bonis, quae tamen Deus acceptet ad praemium vitae aeternae, quod certe non repugnaret, ut diximus in tractatu de gratia (n. 75); sed agitur de operibus intrinsece supernaturalibus.

12. Ex dictis infertur fidem, spem et caritatem esse virtutes per se infusas. Sunt enim principium permanens actuum intrinsece supernaturalium, ideoque ut habeantur necessario infundendae sunt, neque possunt ullo modo acquiri ex viribus naturae.

Sequitur etiam eas virtutes *theologicas.* Nam ut a fide incipiamus, per eam nunc ea credimus, quae in visione beatifica videbimus facie ad faciem (1 Cor. 13, 12). Sed obiectum visionis beatificae Deus est. Ergo etiam fidei. Sic quoad obiectum materiale. Formale autem iterum est quid divinum, nempe auctoritas Dei revelantis, ut suo loco demonstrandum erit. Spes autem et caritas fide innituntur, quatenus non alia bona spe-

ramus praeter ea quae fides proponit, neque aliter Deum caritate amamus, nisi prout fides docet eum a nobis esse possidendum in patria; nimirum, caritate amamus bonitatem et reliquas perfectiones divinas ut sunt in se.

13. Probatur secundo thesis ex 2 Pet. 1, 2 sq. Qui locus hunc sensum reddit (cf. Corluy, Spicilegium, tom. 2, p. 319 sq.):

« Gratia vobis et pax adimpleatur in cognitione Dei et Iesu Christi. Sicut divina virtus eius donavit nobis omnia quae ad vitam et pietatem (pertinent) per cognitionem eius qui vocavit nos propria gloria et virtute (per quas — per gloriam scilicet et virtutem — maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscientiae corruptionem), vos quoque ex parte vestra omnem curam subinferentes, ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam... ».

Notandum est in Vulgata dici: *per quem*: ita ut allusio fiat ad Christum, per quem nobis ea dona pretiosa data sunt. Sed in textu graeco relativum refertur ad gloriam et virtutem. Utrobique autem sensus est idem; nam secundum textum graecum illa dona pretiosa nobis donata sunt per gloriam et virtutem Christi; secundum Vulgatam vero per Christum.

His notatis, argumentum sic potest proponi: Vita et pietas, de quibus hic agitur, supernaturales sunt; nam pertinent ad ordinem eorum quae per Christum dantur, id est, ad ordinem salutis et gratiae. Atqui ea quae ad vitam et pietatem pertinent dicuntur nobis permanenter dari, per modum nempe naturae cuiusdam divinae. Ergo per Christum nos redimentem, et in eis quibus redemptio Christi applicatur, scilicet, in iustis, exsistit principium aliquod permanens vitae supernaturalis; quod est gratia sanctificans. Quare ex hoc textu primum eruitur existentia gratiae sanctificantis. Sed etiam valet ad probandas virtutes, hac ratione:

Maxima et pretiosa illa dona eiusmodi sunt, ut per ea habeamus quaecumque ad vitam et pietatem supernaturalem pertinent. Atqui vita supernaturalis illis potissimum actionibus continetur quibus in Deum ut finem immediate intendimus:

nec solum ipsis actionibus, sed etiam principiis permanentibus earum actionum; vita enim quid permanens est. Ergo simul cum gratia sanctificante dantur nobis principia permanentia illarum actionum. Atqui principia permanentia earum actionum supernaturalium, quibus in Deum immediate tendimus, nihil aliud sunt nisi virtutes infusae fidei, spei et caritatis; earum enim obiectum tum materiale, tum formale, Deus est. Ergo eiusmodi virtutes admittendae sunt.

14. Probatur ex Patribus; qui clare docent existentiam virtutum quae ab actibus distinctae sint. Sic S. Gregorius Magnus, lib. 1 in Ezech., hom. 5, n. 11 (M. 76, 825) et Moral., lib. 1, cap. 27 (M. 75, 544), Augustinus in Enchiridio, n. 7 (M. 40, 234), ubi sic ait: « Fides credit, spes et caritas orant ». Ubi eo ipso quod actus credendi dicitur esse a fide, manifeste ponitur ab Augustino virtus fidei, a qua actus credendi proveniunt. Et idem dicatur de spe et caritate.

Alia quaedam documenta Patrum videri possunt apud Lahousse (de virtutibus, n. 21), vel Pesch (tom. 8, n. 32).

Documenta conciliorum et Rom. Pontificum videantur apud Denz., n. 410, 483; praeter ea quae ex tridentino protulimus.

Adde concilium Moguntinum, an. 1549 celebratum; quod in c. 7 sic habet: « Iustificatio cum peccatorum remissione etiam sanctificationem et interiorem renovationem confert, quatenus per meritum passionis Christi... cum venia peccatorum, homo etiam Dei gratiam per Spiritum Sanctum, una cum fide, simul spem et caritatem in corde diffusam accipit, hisque donis in ipso permanentibus, non solum reputatur aut nominatur, sed vere existit iustus » (1).

---

(1) Quares utrum argumentum aliquod deduci possit ad rem nostram ex eo quae fides, spes et caritas manere dicantur ab Apostolo. Respondetur exinde hoc tantum inferri, quod, sicut charismata reliqua prius ab Apostolo enumerata non debent necessario manere, quia neque ad salutem, neque etiam ad finem Ecclesiae obtinendnm omnino necessaria sunt omni tempore; sic e contrario fides, spes et caritas manere debent dum manet Ecclesia militans (nam in triumphante cessabunt fides et spes). Haec enim tria, fides spes et caritas,

15. Ratio theologica idem suadet. Omnibus christianis adest obligatio eliciendi actus supernaturales fidei, spei et caritatis. Atqui etiamsi tales actus per auxilia transeuntia possint fieri, connaturalius tamen est ut per principia quaedam permanentia exerceantur; sicut enim in ordine naturali creaturis sic Deus providet ut eas non solum ad actus moveat, sed etiam ipsis largiatur formas quasdam ad operandum, sic etiam convenit ut ad actiones in ordine gratiae exercendas, formae quaedam sive qualitates supernaturales infundantur. Ergo convenienter statuuntur principia quaedam permanentia et supernaturalia actuum fidei, spei et caritatis. S. Th. in 1. 2, q. 62, a. 1; et q. 110, a. 3.

16. Non dantur nisi tres virtutes theologicae. Primo probandum est dari tres virtutes; quos sic ostenditur: Apostolus enumerat *tria haec*. Atqui non numerantur nisi quae realiter distinguuntur. Ergo.

Praeterea, fides et spes possunt separari a caritate; ait enim Apostolus (1 Cor. 13, 8) quod caritas numquam excidit, etiam cum venerit quod perfectum est et evacuabitur quod ex parte est; id est, caritas remanebit in patria, ubi cessabunt fides et spes propter eorum intrinsecam imperfectionem. Atqui quae realiter separantur, realiter distinguuntur. Ergo caritas differt a fide et spe. Ergo et fides a spe differre debet; ubi enim tria enumerantur, quorum unum ab aliis duobus distinguitur, etiam haec duo debent esse distincta inter se.

Quod vero non dentur nisi tres, sic ostenditur: Apostolus enumerat tria haec; qua locatione significatur, tum distinctio virtutum fidei, spei et caritatis ab omnibus aliis donis, tum etiam eorum praestantia prae omnibus reliquis. Atqui huius-

---

necessaria sunt et ad salutem, et ad vitam christianam. Unde necessario manere debent, ne in Ecclesia desinant membra sancta.

Ad hoc autem satis esse videtur ut iugiter exerceantur actus fidei, spei et caritas. Quare ex solo illo vocabulo: *manent:* argumentm validum ad rem nostram non videtur posse deduci. Si ex aliis tamen capitibus probetur admittendas virtutes infusas theologicas, tunc nihil prohibet quominus dicamus vocem illam melius applicari principiis permanentibus quam actionibus transeuntibus.

modi locutionis ratio alia non apparet nisi quod tria haec arctissime inter se cohaerent et completam quamdam classem constituunt, cui aliud eiusdem ordinis et dignitatis donum addi nequeat. Ergo ex mente Apostoli concludere oportet tres tantum esse virtutes theologicas.

Accedit ratio theologica. Etenim per virtutes theologicas immediate attingimus Deum, finem nostrum supernaturalem. Atqui hoc fieri non potest in hac vita nisi tribus modis. Ergo virtutes theologicae sunt tantum tres.

Ad minorem haec nota: Intellectus non videt Deum intuitive, ideoque non potest in hac vita Deo coniungi nisi per fidem, secundum quod supernaturalia, quae de Deo capere non potest, admittit propter auctoritatem Dei revelantis. Voluntas autem fertur in Deum tum secundum quod est nobis bonus, nostramque beatitudinem constituens, tum prout est bonus in se; primo modo habetur spes, altero autem caritas. Iamvero evidens est solo intellectu et voluntate nos in Deum tendere posse. Ergo non restant nisi fides pro intellectu, et spes et caritas pro voluntate.

Dices. Deus est simplicissimus et unicus. Atqui obiectum virtutum theologicarum tum materiale, tum formale, Deus est. Ergo nequit esse nisi unica virtus theologica.

Respondeo dist. mai.: Est una simplicissima essentia, sed tamen habet multas perfectiones inter se diversas ratione cum fundamento in se; conc.; secus, nego.

Instabis. Perfectiones divinae sunt plures quam tres. Ergo oportet ponere plus quam tres virtutes theologicas.

Resp. dist. antecedens: Sunt plures quam tres, et simul constituunt plus quam tres speciales rationes movendi intellectum nostrum et voluntatem, nego; constituunt tantum tres speciales rationes, conc. Itaque numerus virtutum theologicarum non desumitur ex numero diversarum perfectionum divinarum, sed ex eo quod perfectiones divinae movent intellectum nostrum et voluntatem triplici ratione; primo, ratione veri, quatenus Deus est prima veritas, cui loquenti seu revelanti debeatur assensus fidei per intellectum; secundo et tertio ratione boni; quia est sibi ac nobis bonus, et sic habeantur in voluntate spes et caritas.

17. Obiicitur 1. Doctrina est S. Thomae dona illa, de quibus Apostolus 1 Cor. 12, non esse quid physicum distinctum ab actibus; loquendo enim de prophetia (2. 2, q. 171, a. 2) et de gratia miraculorum (ib. q. 178, a. 1, ad 1), negat donum prophetiae et miraculorum esse aliquam qualitatem permanentem quae animae inhaereat, aitque ea dona esse explicanda per auxilia transeuntia. Ergo eiusmodi dona (idemque de aliis dicatur) poterunt quidem dici aliquid morale ab actibus distinctum, sed non quid physicum per modum qualitatis. Atqui idem dici posse videtur de fide, spe et caritate; vel saltem aliud asserere ex sola Scriptura non cogimur. Ergo non satis probatur existentia virtutum ex sacra Scriptura.

Respondeo negando minorem; ut enim apparet ex argumentis, nullo modo possunt attribui donis, de quibus Apostolus 1 Cor. 12, ea quae de fide, spe et caritate dicuntur in testimoniis quae ex Paulo attulimus. Vidimus enim quomodo per infusionem virtutum habeatur in homine nova creatura, adoptio in filiationem divinam, regeneratio, capacitas eliciendi opera meritoria vitae aeternae; quae omnia sine aliquo elemento physico et permanenter animae inhaerenti nullo modo explicantur. Cum nihil horum valeat de gratiis gratis datis, nulla est paritas inter bona fides, spei et caritatis ex una parte, et dona charismatica ex alia parte.

Per infusionem ergo virtutum simul cum gratia sanctificante, iusti vitam intrinsece vivunt, qua operari valeant opera fini ultimo supernaturali proportionata; quod evidenter supponit principium quoddam physicum et habituale. Ulterius disputari potest (quod non tanti refert) num haec vita identificetur cum ipsis virtutibus, an potius sit earum principium et radix. Unde quaestio de gratiae ac virtutum infusione ita est inter se connexa, ut fere eadem sit. Vide supra, n. 9, in fine.

18. Obiicitur 3. Concilium Viennense proposuit mere ut probabilem aut probabiliorem doctrinam de infusione gratiae et virtutum (Denz. 488); concilium quoque tridentinum abstinuit consulto ab omni voce, quae virtutem aut habitum designaret. Ergo huic doctrinae non tanta certitudo tribuenda est, quantam

superius ei assignavimus; et satis est dicere in iustificatione dari dona fidei, spei et caritatis, secundum quod sunt quid morale ab actibus distinctum, quin ulterius cogamur dicere ea dona esse quid physicum per modum habitus.

Respondeo quoad Viennense, in eo doctrinam de infusione gratiae et virtutum quoad adultos supponi ut certam; et disputationem solum fuisse versatam quoad pueros ante usum rationis (cf. Denz. 410 et 482). Praeterea, nihil prohibet quominus id quod in anteriore quodam concilio ut probabilius est habitum, postea determinetur ut certum.

De tridentino fatemur desiderari in ipso vocem habitus aut virtutis. Sed tamen inde non sequitur omnia quae in tridentino et in Sacris Litteris de hac re habentur posse explicari sine aliqua qualitate physica animae inhaerente, ut in argumentis dictum est.

Praeterea, loquendo de re prorsus simili, ut est infusio gratiae sanctificantis, haec narrat Card. Pallavicinus (hist. lib. 8, cap. 14, n. 3): « Observare par est, mentem concilii fuisse statuere speciatim habitum infusum iustitiae, et non generatim meram internam iustitiam, nihil definiendo eane sit actus an habitus, uti placuit Gabrieli Vazquez. Quod exploratum mihi fit: quoniam quibusdam postulantibus ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusum, delecti Patres ad id responderunt: Id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat, et habitibus, non actibus congruit».

Exinde tamen non licet inferri virtutes infusas in omnibus habitibus naturalibus assimilari. Nam virtutes infusae dant solum posse, non vere facilius posse (cf. n. 24); in qua re potentiis potius quam habitibus similes sunt. Praeterea, habitus naturales producuntur effective ab actibus, virtutes autem infusae effective proveniunt a solo Deo, ab actibus vero meritorie tantum et per modum dispositionis (cf. n. 29). Tandem habitus naturales totaliter corrumpi possunt, atque etiam diminui; virtutes autem infusae non patiuntur diminutionem, sed solum totalem corruptionem (n. 32 in fine).

Ex his forte explicari potest cur in tridentino nomen habitus non sit usurpatum; quia scilicet virtutes infusae non

possunt sensu proprio et rigoroso dici habitus, secundum omnia elementa quae habitibus naturalibus propria sunt.

19. Obiicitur 3. Obiectum caritatis theologicae est Deus. Atqui S. Paulus in 1 Cor. 13 loquitur de caritate, cuius obiectum est proximus. Ergo non loquitur de caritate quae sit virtus theologica.

Respondetur obiectum formale caritatis semper esse idem, sive cum agitur de amando ipso Deo (qui est tum obiectum formale tum materiale primarium caritatis); sive cum agitur de amando proximo (obiectum materiale secundarium) propter Deum. Ratio autem cur Apostolus potissimum faciat mentionem proximi, sic redditur a S. Augustino (expositio in epist. ad Gal. n. 45; M. 35, 2137): « Cum... nonnisi in duobus praeceptis dilectionis Dei et proximi perfecta sit caritas, cur Apostolus... solam proximi dilectionem commemorat nisi quia de dilectione Dei possunt mentiri homines, quia rariores tentationes eam probant, in dilectione autem proximi facilius convincuntur eam non habere, dum inique cum hominibus agunt?... Cum ergo utrumque praeceptum ita sit, ut neutrum sine altero possit teneri, etiam unum horum commemorare plerumque sufficit cum agitur de operibus iustitiae; sed opportunius illud de quo quisque facilius convincitur ».

20. Obiicitur 4. Apostolus in 1 Cor 13 non agit de virtute infusa caritatis, sed hoc nomine designat potius actus nostros, secundum quod intentione debita, et non ex vanae gloriae affectu, in Deum et proximum diriguntur. Quod sic probatur: Apostolus loquitur de aliqua re, per cuius defectum reliqua omnia nihil nobis prodesse possunt. Atqui hoc recte intelligitur si ad defectum debitae intentionis, non vero si ad defectum caritatis referatur, cum sine caritate aliquid prosint nobis opera per gratiam actualem facta. Ergo in dicto loco caritas non significat nisi actus nostros prout ex bona intentione proficiscuntur. Sic Estius contra sententiam communem.

Resp. negando assumptum. Et primo quidem dubium esse nequit quin sermo sit in toto capite de una eademque caritate; de hac autem inter alia dicitur, quod numquam excidit,

etiam cum venerit quod perfectum est, et evacuabitur quod ex parte est; nimirum, postquam deficiant in beatitudine fides et spes (1 Cor. 13, 8 sq.). Sed haec quem sensum possunt habere si intelligantur de bona vel mala intentione nostrorum operum? Praeterea, post enumerationem charismatum, quae pertinent ad gratias gratis datas, Apostolus excitat aemulationem Corinthiorum ad meliora charismata optanda, indicatione facta excellentioris viae quam mox demonstraturus est, videlicet caritatis, cuius encomium statim a versu sequenti subdit. Ergo Apostolus totus in eo est, ut, collatis inter se diversis donis Spiritus Sancti, ostendat pluris esse habendam caritatem quam alia omnia. Cur vero? Quia scilicet caritas per se sola perducit hominem ad vitam aeternam; charismata vero reliqua, si a caritate seiuncta sint, quamtumvis bona intentione eis utaris, nihil te iuvabunt ad gloriam aeternam. Hunc esse sensum huius loci, clare eruitur ex toto contextu; et merito Cornely (in 1 Cor., pag. 393) explicationem Estii erroneam dicit.

Unde ad rationem supra positam sic in forma respondeo: Apostolus loquitur de re, per cuius defectum nihil nobis prodesse potest quantum ad meritum vitae aeternae, conc.; nihil absolute, nego. Et nego minorem; eiusque probationem distinguo: opera per gratiam actualem sine caritate facta prosunt nobis ad meritum vitae aeternae, nego; prosunt *aliquid*, nempe ut praeparemur ad iustificationem, conc. Sed adverte ne ipsa quidem charismata posse dici inutilia si quis eis recte utatur; et tamen Apostolus ait comparatione caritatis ea esse spernenda.

21. Obiicitur 5. Praeter fidem, spem et caritatem, sunt aliae multae virtutes quae immediate Deum respiciunt; ut religio, poenitentia, habitus theologiae, pius affectus credulitatis et similia. Ergo non dantur tantum tres virtutes theologicae.

Resp. dist. ant.: Virtutes in obiectione enumeratae respiciunt Deum, sed ita ut eorum obiectum tum materiale, tum formale sit quid divinum et increatum, nego; ut eorum obiectum materiale secundarium sit quid divinum, non vero materiale primarium, et multo minus obiectum formale, conc.

Veniamus ad singula. Obiectum formale religionis non

est ipsa excellentia divinae maiestatis, sed honestas illa peculiaris quae relucet in cultu Deo praestando, quae honestas est quid creatum. Hinc etiam, ipsum obiectum materiale primarium et immediatum religionis non est Deus, sed *cultus.* Datur quidem cultus Deo; qui propterea est obiectum mediatum, seu finis, ut dicunt, *cui.* Quod si quis dicas nihil impedire quominus colamus Deum directe et immediate propter summam eius perfectionem et maiestatem, respondetur talem actum, qui certissime non repugnat, non amplius esse religionis, sed caritatis, ad quam pertinet tendere in Deum quia in se ipso infinite perfectus est.

Idem dicatur de poenitentia; quae, secundum quod est virtus quaedam peculiaris distincta a ceteris, pro obiecto formali habet honestatem illam specialem quae habetur in eo quod restituatur Deo debitus honor per peccatum laesus; vel etiam honestas quae habetur in expiando Deo pro peccatis in eum commissis. Quae honestas est aliquid creatum, et Deum respicit mere ut obiectum *cui* honor restituitur, vel debita expiatio datur.

Quoad habitum theologiae, etiamsi haec scientia pro subiecto attributionis habeat ipsum Deum, sed eius obiectum formale est demonstrabilitas veritatum ex revelatis; hinc non est virtus theologica. Praeterea, theologia non est virtus supernaturalis et per se infusa, sed naturalis et acquisita.

Restat pius credulitatis affectus, qui ante fidei actum necessarius est; cum enim fides sit virtus libera, ad eam habendam opus est voluntate libera, in qua oportet ponere pium affectum credendi, ipsam fidem praecedens. Utrum hic pius affectus credulitatis sit virtus distincta ab ipso fidei habitu, non omnes admittunt; sed hoc nunc transmisso, obiectum eius formale non est auctoritas Dei revelantis, neque aliquod attributum divinum, sed honestas illa quae relucet in hoc quod bonum est subiicere intellectum nostrum Deo revelanti; quod est obiectum formale creatum; ideoque virtus per tale obiectum specificata non est theologica, sicut de religione, poenitentia et similibus dictum est.

22. Obiicitur 6. Fides et spes dicuntur ab Apostolo imperfectae (1 Cor. 13, 10 sq.). Atqui virtutes theologicae sunt omnium perfectissimae. Ergo fides et spes non videntur esse virtutes theologicae.

Respondetur fidem et spem vocari ab Apostolo imperfectas, quia non habent perfectionem caritatis, quae eiusdem rationis est in in hac vita et in altera. Contra autem fides et spes cessabunt in patria, et sunt tantum viatorum. Exinde autem non sequitur eas non esse theologicas, aut non esse supernaturales, sed tantum sequitur eis non competere eam perfectionem quae propria est caritatis, quae non tantum existit tempore spiritualis infantiae, quod est tempus huius vitae, sed etiam permanebit in statu perfectissimo vitae spiritualis, qui est status beatitudinis consummatae atque aeternae.

De Virtutibus Moralibus Infusis.

23. Virtutes morales reducuntur ad prudentiam, iustitiam, fortitudinem et temperantiam. Verum quidem est prudentiam esse in intellectu sicut in subiecto; qua de causa ex dictis supra virtutibus intellectualibus accensenda esset. Quamvis autem prudentia formaliter sit in intellectu, sed tamen ipsa dirigit virtutum omnium actiones, cum sit recta ratio agibilium; quare sub hoc respectu dici potest virtus moralis. « Prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium... et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur. » S. Th. 1, 2, q. 58, a. 3, ad 1.

Quidquid sit de hac quaestione, quae non magni refert, cum theologi quaerunt utrum praeter virtutes theologicas infusas admittendae sint virtutes morales infusae, de illis quatuor quaerunt quas enumeravimus, et quas cardinales vocamus, sub quibus continentur plurimae species virtutum moralium.

Huic autem quaestioni negative respondet Scotus (in 3, d. 36, quaest. unica); quem alii etiam scotistae sequuntur, ut Mastrius, in 3, disp. 7, n. 25. Sed sententia longe communior

theologorum affirmat, ut iam nemo fere audeat id in dubium vocare.

Argumentum ad probandam eorum existentiam desumi potest ex 2 Petri, 1, 2 sq. Exinde enim habemus Deum nobis per Christum donasse omnia quae ad vitam et pietatem pertinent; qua de causa debemus exercere, ut ibidem dicitur, fidem, prudentiam, abstinentiam, patientiam, pietatem. Atqui hic modus loquendi indicat nos habere principia supernaturalia operationum fidei fortitudinis, prudentiae, temperantiae, quae omnes, excepta fide, pertinent ad virtutes morales. Ergo.

Praeterea, vita supernaturalis et quae ad ipsam pertinent, non solum finem ultimum, sed etiam ea quae sunt ad finem complecti debent. Atqui sicut ad finem ipsum requiruntur virtutes theologicae, sic relate ad ea quae sunt ad finem, virtutibus moralibus indigemus. Ergo et eas oportet ponere (1). Cf. praeterea S. Thomam in 1, 2, q. 63, a. 3.

Quod in contrarium obiicitur, virtutes morales per se infusas, seu supernaturales, non esse absolute necessarias, nihil probat; non enim in his rebus iudicandum est ex absoluta rei necessitate (nam sic ne ipsae quidem virtutes theologicae admittendae essent) sed ex positivis argumentis.

Ad Patres quod attinet, S. Greg. Magnus in Ezech. (loco supra citato, n. 14) non solum de fide, spe et caritate loquitur, sed etiam de humilitate, castitate, iustitia et misericordia; quae sunt virtutes morales.

S. Basilius ait pulchritudini naturali animae, quae oritur ex virtutibus naturalibus, additam esse ex gratia aliam pulchritudinem quae in propriarum virtutum symmetria consistit. Sic in Psal. 29, n. 5 (M. 29, 315 sq.).

S. Augustinus ait virtutes cardinales in convalle plorationis per gratiam Dei nobis esse donatas (in Psal. 83, n. 11; M. 37, 1066). Vide etiam in Ioann. tract. 8, n. 1 (M. 35, 2036).

S. Prosper ait Adamum peccando amississe virtutes fidei, caritatis, sapientiae quoque et consilii et fortitudinis et temperantiae. Contra Collat., c. 9 (M. 51, 237).

(1) S. Paulus ait Deum nobis dedisse spiritum timoris, virtutis (fortitudinis), dilectionis et sobrietatis (2 Tim. 1, 7). Atqui dilectio, quam ibi Apostolus nominat, est virtus infusa. Idem ergo de aliis dicendum.

Accedit auctoritas Rom. Pontificum et conciliorum quae supra (n. 14) laudata sunt. In his enim documentis ut certum supponitur et ab omnibus admissum, adultis infundi simul cum gratia, fidem, caritatem *aliasque virtutes.* Hae autem virtutes a theologalibus distintae, nequeunt esse nisi morales.

Propositio 2. Virtus per se infusa confert quidem potentiam supernaturaliter agendi; sed facilitas repetitione actuum supernaturalium contracta, explicanda videtur per habitus naturales, qui exercitio acquiruntur supernaturalium virtutum.

24. *Prima pars.* Ratio huius quaestionis ponendae haec est: Virtus acquisita seu naturalis, est quaedam species habitus, nempe habitus operativus bonus. Sed omnis habitus operativus supponit potentiam, seu potestatem aliquid agendi, eique addit facilitatem et promptitudinem quamdam ad actum. Consequens ergo est virtutem naturalem non consistere in facultate ipsa seu potentia, sed in *facilitate* addita facultati. Nunc autem quaeritur, utrum haec omnia similiter contingant in virtute per se infusa.

Sententia communis ea est quam proponimus in thesi, contra Valentiam in 1, 2, d. 5, punct. 1 ad 1.

Probatur. Virtutes per se infusae dantur homini ut exerceat actus intrinsece supernaturales. Atqui ad hos actus natura omnino est impotens. Ergo virtus infusa confert ipsam potentiam supernaturaliter agendi; neque de hac re ullus dubitat.

Sed non confert nisi potentiam, non vero facilitatem; aliis verbis, non confert nisi tantum posse, non vero facilius posse.

Probatur. Puer in baptismo accipit omnes virtutes infusas; et quamvis aliquando contingat, aut saepe, ab eo cum pervenit ad annos discretionis amissam esse caritatem (quod non semper verum erit), saltem retinet fidem et spem, quarum ope deberet facilius exercere actus harum virtutum quam alius puer non baptizatus. Atqui experientia contrarium docet.

Ergo virtutes infusae non conferunt facilitatem, sed solam potentiam.

Minor. Si enim sumantur duo pueri, quorum tantum alter sit baptizatus, eadem difficultate ad omnes pietatis actus uterque laborabit; et differentiae, si quae sint, provenient ex diversa indole, educatione, aut similibus; non vero ex eo solum quod unus eorum baptismum susceperit, quo alius caret.

Praeterea, qui post vitam per multos annos pessime actam, poenitentiae sacramentum rite susceperit, non experietur statim ab ipso die susceptionis baptismi maiorem facilitatem ad actus *omnium virtutum*. Atqui eam experiri deberet si vere esset doctrina adversariorum; quia simul cum gratia sanctificante accepit habitus infusos tum theologicos, tum morales omnium virtutum. Ergo virtutes non conferunt facilitatem, sed solam potentiam.

Ratio vero intrinseca inde petenda videtur, quod virtutes infusae nobis dantur ut suppleant impotentiam nostrarum facultatum ad supernaturaliter operandum; ideoque munus earum continetur sola elevatione facultatum. Atqui ad facilitatem habendam opus est praeterea difficultates auferre, quae, sive ex concupiscentia, sive ex contrariis habitibus malis oriuntur; quod sola elevatio potentiarum et facultatum nostrarum non perficit. Ergo. Hinc virtutes infuae dici solent se habere ad gratiam, sicut potentiae nostrae ad naturam, quae potentiae solum conferunt potestatem, non vero facilitatem ad operandum. Cf. S. Th. 1, 2, q. 110, a. 4, ad 1.

Nota bene. Suarez (de gratia, lib. 6, cap. 9, n. 8) haec ait: « Duplex facilitas vel difficultas... distingui potest; una est intrinseca, quae per se inest cuicumque facultati respectu actus ad quem inclinatur. Alia est per ablationem impedimentorum quae per accidens occurrunt. Hae igitur virtutes (nempe, morales per se infusae, de quibus ibi loquitur) priorem dant facilitatem, eo ipso quod intrinsecam conferunt operandi facultatem ad actus ad quos connaturaliter inclinantur tamquam ad finem suum... At vero extrinsecam facilitatem non praebent... Verum facilitas haec intrinseca ab ipsa potestate agendi reipsa non distinguitur, nec inclinatio, ex qua oritur, aliud est quam ipse appetitus innatus illarum virtutum pro-

prius, qui in ipsis earum entitatibus consistit, prout connaturalem proportionem habent ad actus suos ». Cf. Mendive, tom. 4, pag. 333.

25. Secunda pars. Ex dictis hactenus, virtutes per se infusae conferunt ipsum *posse agere* supernaturaliter, non vero conferunt *facilius posse.* Cum tamen experientia constet per exercitium virtutum a nobis acquiri facilitatem quamdam, nunc quaeritur quomodo haec facilitas explicanda sit.

Ubi quatuor sunt opiniones. *Prima* tenet praedictam facilitatem esse explicandam per intensionem virtutis, quatenus exercitio actuum eiusdem generis, virtus infusa (ex. gr. fidei) intensior fit, ex qua maiore intensitate procedit maior quoque facilitas ad operandum. *Secunda sententia* ait praedictam facilitatem explicandam esse per habitus supernaturales acquisitos; sicut enim per exercitium actuum naturalium acquiruntur habitus naturales, sic, dicunt auctores huius sententiae, per exercitium actuum supernaturalium (qui procedunt ab habitu per se infuso) oriri habitus supernaturales. *Tertia sententia* ait facilitatem, de qua est quaestio, esse explicandam per remotionem impedimentorum; et tandem *quarta*, quam sequimur, per habitus naturales acquisitos. Hanc quartam sententiam tenent Wirceburgenses, Mendive, Lahousse, Billot, Pesch, Schiffini, aliique non pauci.

Refutatur prima opinio. Cum una virtus intenditur in homine habente gratiam sanctificantem, intenduntur quoque reliquae omnes virtutes (nam aucta una virtute, augetur gratia sanctificans; ex cuius augmento provenit augmentum reliquarum omnium virtutum). Ergo si facilitas penderet ab intensione virtutis, qui habet facilitatem ad actus unius virtutis, deberet simul habere facilitatem ad actus omnium virtutum Atqui hoc est falsum, et contra experientiam. Ergo praedicta facilitas nequit explicari per hoc quod repetitione actuum intendatur virtus.

Praeterea, ponamus hominem qui per longum tempus vitio cuipiam indulsit. Si hic homo gratiam suscipit, ipsi infunduntur omnes virtutes, et quidem pari intensitate; nec tamen facilitate pari exercere poterit omnium virtutum actus,

sed peculiarem experietur difficultatem quoad illam virtutem, in quam prius frequenter peccaverat. Quo facto admisso, quod experientia constat, sic arguo: Si facilitas exercendi actus infusarum virtutum penderet a virtutum intensitate, ubi est aequalis omnium intensitas, aequalis etiam deberet esse facilitas ad actus omnium virtutum. Atqui falsum consequens ex allato exemplo. Ergo et antecedens.

Refutatur secunda opinio. Facilitas praedicta remanet in peccatoribus. Atqui nulli habitus supernaturales in peccatore remanet (si fidem et spem exceperis). Ergo facilitas illa non potest explicari per habitus supernaturales.

Maior experientia constat; quia si post longam vitam in via virtutis actam, committat quis unicum peccatum mortale, ex. gr. irae, non statim amittit facilitatem omnem ad actus quarumcumque virtutum. Minor quoque certa est; et admittitur ab auctoribus contrariae sententiae et communiter ab omnibus theologis; si enim excipiantur fides et spes, quae adhuc in peccatore remanere possunt, per peccatum mortale non solum perditur caritas, sed etiam omnes virtutes morales per se infusae.

Obiicies contra argumentum. Certum quidem est per peccatum mortale amitti caritatem, et etiam omnes virtutes morales per se infusas; sed non constat amitti quoque omnes *habitus* supernaturales. Ergo argumentum factum non recte concludit.

Respondetur antecedens non posse admitti; et ratio est, quia, si post commissum peccatum mortale adhuc remanent in peccatore habitus supernaturales infusi, remanerent quoque virtutes ipsae infusae. Sed virtutes non remanent (si, ut diximus, excipiantur fides et spes). Ergo neque habitus. Minorem vero huius syllogismi sic probo: Per illos habitus supernaturales, qui remanere dicerentur, homo habet facilitatem operandi supernaturaliter, et consequenter habet facultatem seu potentiam (qui enim aliquid *facile potest*, illud a fortiori *potest*). Atqui virtus infusa nihil aliud est nisi facultas seu potentia, per quam quis potest supernaturaliter operari. Ergo praedicti habitus essent totidem virtutes per se infusae.

Probatur idem aliter. Ponamus hominem iustum qui, exercitio actuum unius virtutis, acquisivit peculiarem facilitatem in ea virtute. Quoniam haec facilitas explicanda est in hac sententia per novum habitum supernaturalem, haberet talis homo duas eiusdem rationis virtutes, unam infusam; alteram acquisitam; ut enim supra diximus, hic habitus supernaturalis acquisitus, esset vera virtus supernaturalis. Sed hoc est inconveniens; nam alterutra harum virtutum superest. Ergo praedicta facilitas non potest explicari per habitus acquisitos qui sint supernaturales.

Dices illos habitus in peccatore remanere, sed ita ut per peccatum sint mutati in habitus naturales.

Sed respondeo id sine ulla ratione dici; cum enim habitus remaneant omnino prioribus similes, si primo ante peccatum supernaturales erant, cur postea dicuntur naturales? Remanent nimirum *iidem habitus;* quia remanet *eadem facilitas* quae prius erat,

Refutatur tertia opinio. Sola impedimentorum remotio non sufficit ad explicandum intentum. Et probo. Actus ordinis naturalis repetiti eatenus generant habitum naturalem, quatenus exercitio facultatis, et repetitis actibus, removentur impedimenta (nam generari habitum, idem est atque acquiri facilitatem; acquiri autem facilitatem, idem est atque auferri difficultatem, seu auferri vel removeri impedimenta). Ergo ubicumque repetitis actibus removentur impedimenta, producitur aliquis habitus. Quapropter, sententia explicans praedictam facilitatem per solam remotionem impedimentorum, excluso omni habitu de novo acquisito, est insufficiens, atque ut talis reiicienda.

Praeterea, ratio cur auctores huius sententiae negant produci habitus, etiamsi admittant removeri impedimenta, non est admittenda. Sic enim ratiocinantur: Vel illi habitus sunt supernaturales, vel naturales. Sed nequeunt esse supernaturales, quia supernaturales habitus in peccatore remanere non possunt, illi autem remanent in peccatore (quod et nos concedimus secundum dicta). Naturales quoque habitus non possunt admitti; quia habitus illi naturales qui producerentur, tenderent in eadem obiecta formalia in quae tendunt virtutes infusae

supernaturales. Atqui fieri non potest ut habitus naturalis possit habere idem obiectum formale ac supernaturalis. Ergo similis habitus naturales produci admittendum non est. Iamvero, propositio minor huius argumenti non valet secundum ea quae diximus in tractatu de gratia, propositione 8.

26. Probatur quarta sententia. Et primo quidem refutatione aliarum, hoc modo: Repetitione actuum virtutis infusae, acquiritur quaedam facilitas ad actus eiusdem virtutis, ut experientia constat. Atqui hanc facilitatem vocamus habitum. Ergo acquiritur quidam habitus. Sed nequit esse supernaturalis, secundum superius dicta. Ergo est naturalis.

Probatur secundo. Cum agitur de acquirendis habitibus mere naturalibus qui debentur exercitio actuum naturalium, eatenus repetitis actibus naturalibus oriuntur habitus naturales, quatenus per repetitionem talium actuum naturalium tolluntur difficultates contrariae (ut enim supra diximus, idem est realiter tolli difficultates, et generari habitus). Atqui repetitione actuum supernaturalium, qui fiunt per virtutes per se infusas, eaedem difficultates tolluntur quae per repetitionem actuum mere naturalium. Ergo et similes habitus producuntur, nempe, habitus naturales.

Minor constat; quia utrobique vincendae sunt difficultates ex concupiscentia ortae; sicut enim in ordine naturali exercitio actuum ordinis naturalis obstat concupiscentia, ex eodem omnino capite oriuntur difficultates superandae in exercitio actuum supernaturalium, qui per virtutes infusas exercendi sunt. Cf. Ripalda, disp. 53, n. 3.

Tertia ratio peti potest ex exemplis. Si enim experientiam consulamus, infidelis quidam, carens omni virtute infusa, sed tamen morigeratus, experitur baptismo accepto eamdem ad bonum facilitatem, quam alius qui longo tempore vitam duxit christianam. Atqui facilitas in homine illo infideli explicanda est per habitus naturales; cum enim nondum exercuerit, ut supponimus, supernaturales virtutes, ex harum exercitio non potuit ullum habitum sibi comparare. Ergo etiam christianus homo, qui exercitatione infusarum virtutum faciliter

earum actus exequitur, per habitus naturales facilitatem illam consecutus esse dicendus est.

Ratio autem intrinseca sic reddi potest: Habitus non est nisi quoddam vestigium actus in facultate relictum, eamque in obiectum inclinans ut similes actus eliciat; ideoque non oritur in facultate vitali secundum quod activa est, sed potius secundum quod patitur et quodammodo percipit impressionem actus. Atqui potentiae nostrae nullo modo percipiunt aut experiuntur actus supernaturales prout supernaturales sunt. Ergo ab actibus supernaturalibus, prout talibus, non possunt oriri ulli habitus; ideoque habitus qui oriuntur exercitio supernaturalium virtutum dicendi sunt naturales.

Cum minor experientia constet, nullam enim habemus conscientiam actuum supernaturalium ut sunt supernaturales, satis est probare maiorem. Eam vero sic probamus et explicamus:

Advertendum est primo sermonem esse de habitibus operativis, qui propterea in ipsis potentiis ut in subiecto immediato resident. Eorum autem causa efficiens sunt ipsi actus, quorum iterata repetitione habitus generantur. Cf. supra, n. 1. Diximus autem habitus oriri in potentia, non secundum quod haec activa est, sed secundum quod patitur et percipit impressionem actus; si enim consideres potentiam prout est activa, nihil aliud in ea invenies nisi effusionem actionis et effectus quae ad extra transeunt. Exinde autem fieri nequit ut maneat in facultate modificatio quaedam, propter quam in similes actus inclinanda sit. Opus est igitur ad generandum habitum, ut actus, ex quorum iterata repetitione oritur, aliquod sui vestigium in facultate relinquant.

Ulterius autem dico huiusmodi vestigium debere relinqui perceptibiliter. Cum enim habemus in qualibet materia quemdam habitum valde intensum, ipsum clare experimur; et quo intensior, eo est habitus perceptibilior. Si ergo habitus iam constitutus, seu in facto esse, modificatio est perceptibili ratione habita, idem dicendum est de habitu dum est in fieri. Dicendum est nempe ex singulis actibus ita relinqui in facultate vestigium quoddam, ut illud revera percipiamus. Et certe, S. Thomas ait in potentiis nutritivae partis non poni habitus,

quia *vires nutritivae partis non sunt natae obedire imperio rationis* (1. 2, q. 50, a. 3, a. 1). Cur vero? Quia, cum eiusmodi virium actus conscientiam omnem effugiant, nequit ratio aut eos compescere, aut eos hac vel illo modo huc illuc dirigere (1).

Ab actibus vero supernaturalibus possunt oriri habitus naturales; quod sic ostendit Molina (Concordia, q. 14, a. 13, d. 38): « Naturales habitus comparantur ad antecedentes actus tamquam effectus ad causas instrumentales, quibus producuntur. Potentiae, quippe, una cum ceteris quae ad actuum productionem simul cum ipsis concurrunt, causae sunt principales actuum, et per actus habituum qui ulterius producuntur; actus autem non comparantur ad habitus, quos producunt, tamquam actiones ad terminum, sed tamquam verae causae instrumentales productivae eorum..... Supernaturales vero habitus fidei, spei et caritatis a solo Deo infunduntur, neque attinguntur efficienter ab actibus fidei, spei et caritatis supernaturalibus, etiam quoad ipsorum augmentum. Quia tamen actus illi eminenter continent naturales actus fidei, spei et caritatis, eo quod ad ipsorum productionem causae omnes concurrunt quae producerent actus illos naturales, nisi a Deo per suum supernaturalem influxum eveherentur ut producerent eos supernaturales: inde evenit quod producant habitus naturales fidei, spei et caritatis ». Vide etiam Ripalda, disp. 52, 53 (2).

27. Obiicio 1. Facilitas, de qua explicanda agitur, potest haberi per solas gratias actuales, sine recursu ad ullos habitus. Ergo hi non sunt necessarii.

---

(1) Si habitus explicandi sunt ex speciebus rememorativis, ut fert multorum sententia, satis patet cur ex actibus supernaturalibus, qua talibus, nulli gignantur habitus; nullam enim memoriam servamus supernaturalitatis actuum nostrorum.

(2) Quod supernaturales actus nullum sui vestigium possint relinquere, probatur a quibusdam ex eo quod facultas non est nata recipere supernaturalem dispositionem nisi secundum potentiam obedientialem, cui sola respondet activa potentia Dei.

Quae tamen ratio instantium patitur. Cf. Coninck, de moralitate natura et effectibus act. supernaturalium, disp. 7, n. 14. Vide etiam ibidem, n. 9, 22. 27.

Respondetur negando antecedens; nam gratiae actuales dantur a Deo ad actus omnium virtutum, et ad omnia peccata vitanda. Ergo ex eis non explicatur peculiaris facilitas ad *haec* determinata peccata vitanda, et ad *hos* determinatos virtutum actus exercendos. Opus est ergo recurrere ad aliquid intrinsecum, potentiam seu facultatem determinato quodam modo afficiens, et inclinans in obiectum proprium; quod nihil aliud est praeter habitum. Habitus ergo aliqui requiruntur ad explicandam illam facilitatem; sed, ex dictis, sufficiunt habitus naturales.

Ratio vero cur quidam auctores hos habitus naturales renuant admittere, et recurrant vel ad solam remotionem impedimentorum, vel ad gratias actuales, ea est quam superius dedimus n. 25 ad finem, quae tamen non valet ex ibi dictis.

Obiicio 2. Actus naturales ideo efficiunt habitum naturalem, quia naturali suo conatu aliquid imprimunt in potentiam. Ergo actus supernaturales impressuri sunt aliquid supernaturale, seu efficient habitum supernaturalem.

Resp. dist. cons.: Si conatus, vel intensitas actus, esset dissimilis in actu naturali et supernaturali, conc.; si est eiusdem rationis, nego. Advertatur ex dictis ubi de identitate obiecti formalis in actu naturali et supernaturali, eamdem esse tendentiam facultatis nostrae in actum naturalem et supernaturalem; et ratio est quia idem potest esse obiectum formale utriusque actus. Quare eodem modo credimus propter auctoritatem Dei revelantis actu fidei naturali, et actu fidei supernaturali per gratiam; eodem modo amamus Deum amore supernaturali caritatis, et amore naturali honesto (quod postremum possumus sine ullo auxilio entitative supernaturali). Hinc ergo, ut ait laudatus Coninck (disp. 7, n. 10) actus illi, per quos in nobis habitus generantur, comparari possunt sigillo cuidam, per vim in se receptam figuram aliquam imprimenti; ita ut quo maiore conatu ponantur actus, eo vehementiores habitus producantur; sicut et profundior figura in cera imprimitur, quo intensior sit vis communicata sigillo. Cum autem conatus eiusmodi par omnino sit in utrisque actibus, sive a principio naturali sive a supernaturali procedant, nullum ex hac parte discrimen habebitur; eadem ratione ac

non alia figura fit a sigillo aureo et alia distincta a plumbeo. Virtutes ergo infusae potentiam quidem elevant ad ordinem supernaturalem, sed ceterum eas relinquunt in ordine ad sua obiecta omnino ut prius.

Obiicio 3. Habitus supernaturales non possunt influere nisi ad producendos actus supernaturales. Ergo etiam ex actibus supernaturalibus non poterunt produci nisi habitus supernaturales.

Resp. conc. ant. et neg. cons. Antecedens conceditur, quia etiamsi potentia elevata possit naturaliter operari (potest enim peccare), *virtus* tamen supernaturalis non potest actum naturalem elicere; nam cum actus procedit a virtute infusa, tunc facultas nostra exit in actum secundum quod principio supernaturali informata est, et propterea operatur formaliter ut supernaturalis.

Sed consequentia argumenti neganda est; ut enim ab actibus supernaturalibus fieret habitus supernaturalis, opus esset ut illi actus vestigium aliquod relinquerent in potentia prout supernaturales sunt. Quod quod cum non verificetur, iure negatur consequentia et paritas.

Obiicio 4. Actus qui producuntur per habitus naturales nihil valent, aut valere possunt, ad vitam aeternam, neque ullo modo sunt salutares. Atqui actus qui *facile* fiunt ab homine virtutibus infusis ornato, sunt salutares. Ergo quod *facile* fiant, non potest explicari per habitus naturales; et sic dicta facilitas non consistit in habitibus naturalibus.

Resp. dist. mai.: Si eiusmodi actus non sint elevati ad ordinem supernaturalem, conc.; secus, nego. Distinguo pariter minorem: et hoc ideo est, quia tales actus sunt elevati ad ordinem supernaturalem (eorum enim causa est virtus infusa), concedo; aliter, nego.

Praeterea, difficultas laborat falso supposito; videtur nempe in ea hoc supponi, quod actus procedant ab habitu ipso, quod verum non est. Actus enim proveniunt a facultate seu potentia activa; quae si habitibus destituta est, eos operabitur difficilius quam si eis ornata est. Quod vero actus in sua entitate sint naturales vel supernaturales, hoc totum pendet a potentia ipsa, quae sit vel mere naturalis, vel elevata per vir-

tutes infusas. In casu autem nostro haec elevatio iam praesupponitur; agimus enim de homine virtutibus per se infusis praedito. Quare ex hac elevatione facultatis per virtutes infusas provenit quod actus sint supernaturales et salutares.

28. Obiicitur 5 ex S. Thomae auctoritate. Qui in 1. 2, q. 51, a. 4, ad 3 sic ait: « Actus qui producuntur ex habitu infuso non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praeexistentem ». Ergo, dicunt adversarii, ex actibus virtutis infusae nullus habitus oritur; et proinde facilitas ex repetitione actuum virtutis infusae orta non est explicanda per habitus acquisitos.

Respondeo S. Thomam non aliud intendere in illo loco, nisi quod nequeunt in eodem subiecto esse duo habitus eiusdem speciei, ut patet ex obiectione quam sibi ibidem proponit per haec verba: « Praeterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus. Sequitur ergo duos habitus eiusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum, quod videtur impossibile; non enim duae formae eiusdem speciei possunt esse in eodem subiecto ».

Est igitur sensus verborum quae obiecta sunt, ab actibus virtutis infusae non posse oriri alium habitum supernaturalem, qui *eiusdem sit speciei* atque ipse habitus infusus, seu ipsa virtus infusa. Exinde autem non sequitur ex actibus virtutis infusae non posse oriri habitum alterius speciei; nimirum, habitum naturalem.

Et certe, si consulamus alia loca S. Doctoris, satis clare ipse ait sufficere habitus naturales ad explicandam illam facilitatem quam iustus acquirit exercitio infusarum virtutum. Sic in 4, d. 14, q. 2, a. 2 hoc modo sibi obiicit: « Nullus habet virtutem nisi qui sine difficultate et cum delectatione operatur. Sed post primam contritionem etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis peragenda. Ergo virtutes per primum actum poenitentiae non restituuntur ». Ubi: « Ad quintum, inquit, dicendum, quod facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus: scilicet *ex consuetudine praecedente;* et hanc non tribuit virtus infusa statim a principio; et iterum ex forti

inhaesione ad obiectum virtutis; et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio ». Illa autem consuetudo praecedens quid aliud est nisi habitus naturaliter acquisitus, et perseverans post infusionem virtutis? Iamvero, si praeexistens habitus naturalis sufficit ad explicandam facilitatem operandi in homine recens contrito et iustificato, etiam sufficiet habitus naturalis, quem repetititis actibus homo sibi comparaverit postquam iustificatus est et virtutibus infusis instructus. Vide etiam quaest. 1 de virtutibus, a. 10, ad 15.

Instatur. In q. 1 de virtutibus, a. 10, ad 19 sic habet S. Thomas: « Dicendum quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens; quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum ». Ergo facilitas acquisita repetitione actuum virtutis infusae nequit explicari ad mentem S. Thomae ex aliquo habitu novo, sive naturali, sive supernaturali.

Respondetur sententiam S. Thomae in hoc loco illi esse simillimam quam nuper diximus in solutione ad praecedentem difficultatem. Aut nimirum S. Doctor ex actibus virtutis infusae non acquiri novum habitum eiusdem speciei; nempe habitum supernaturalem. Hic enim supernaturalis habitus, qui de novo oriretur, esset nova quaedam virtus infusa, addenda praeexistenti; et sic multiplicarentur habitus in infinitum.

Hunc esse S. Thomae sensum evidenter colligitur ex eis quae ibidem dicit de actibus virtutis acquisitae, ex quibus negat generari habitum. Ubi sensus non est ex actibus bonis in ordine naturali non produci naturales habitus bonos, seu virtutes; sed vult dicere S. Doctor, quod, postquam aliquis naturalem virtutem habet actibus naturalibus comparatam, exercitio illorum actuum qui ponuntur post acquisitam virtutem non generatur novus habitus, hic enim novus habitus esset nova virtus priori addenda; et sic habitus multiplicarentur in infinitum.

Si autem ex actibus virtutis infusae dicamus oriri habitum naturalem, iam non sequitur inconveniens a S. Thoma assignatum de habitibus in infinitum multiplicandis. Tunc enim duo tantum ponuntur habitus; quorum alter est ipsa virtus

infusa (quae habitus quidam est supernaturalis); alter vero habitus naturalis acquisitus, qui a praeexistente infuso specie differt, sicut naturale specie differt a supernaturali.

De Incremento Virtutum.

29. Ut nuper diximus, virtutes infusae augeri possunt; quod nunc breviter probandum et explicandum est.

Primum autem omnium notare oportet virtutes infusas non posse ab actibus, quamtumvis supernaturalibus, effective procedere. Ratio est quia virtutes infusae conferunt ipsam potestatem permanenter agendi in ordine supernaturali. Quare, ante infusionem virtutum, potentiae nostrae non possunt supernaturaliter operari nisi per auxilia transeuntia. Iamvero, tale auxilium, quia transiens est, recedit transacto actu; nosque relinquit iam ad alium actum supernaturalem omnino inermes. Si autem concedatur auxilium permanens, hoc est virtus infusa; quae proinde ut habeatur, nobis donanda est. Unde actus supernaturales, qui in adultis praecedunt infusionem virtutum, sunt dispositio ad ipsas, non vere causa earum efficiens.

De augmento virtutum haec communiter theologi docent: — *a*) Virtutes augentur (Denz. 803); — *b*) augentur autem omnibus et solis actibus quibus augetur gratia sanctificans; ita ut augmentum gratiae secum ferat augmentum omnium virtutum; — *c*) Actus per quos una virtus augetur, crescere facit omnes virtutes. Quia per eiusmodi actus augetur gratia sanctificans; qua aucta, augentur quoque omnes virtutes, quae a gratia dimanant velut totidem potentiae operativae ordinis supernaturalis.

Corollarium. Ergo actus, quibus augentur virtutes, non sunt nisi dispositio quaedam moralis ad tale augmentum, non vero dispositio physica. Nam si esset dispositio physica, inexplicabile remaneret quomodo actus vr. gr. prudentiae infusae, quae in intellectu residet (prudentiae enim subiectum est intellectus), ratio esset augmenti humilitatis, quae in voluntate est. Augmentum ergo virtutis infusae est velut nova

quaedam infusio perfectioris virtutis, efficienter debita soli Deo, dispositive autem vel meritorie nostris actibus. Unde confirmantur superius dicta (propr. 2), facilitatem nempe operandi non deberi ipsis virtutibus, aut incremento earum: sicut enim virtus primo infusa facilitatem non confert sed potentiam nudam, idem prorsus de eadem virtute aucta dicendum est; siquidem augmentum novae cuidam infusioni aequivalet.

30. Restat paucis discutienda quaestio, utrum gratia et virtutes augeantur per omnes actus, etiam remissos, an tantum per intensiores ipsa gratia, ipsisque virtutibus.

Dicuntur autem actus remissi illi qui habent minorem intensitatis gradum quam virtus a qua procedunt; si vero habeant eamdem intensitatem, aut maiorem, tunc dicuntur intensi.

Est ergo sententia communis theologorum, hominem iustum mereri de condigno augmentum gratiae et virtutum non solum per actus intensos, sed etiam per actus remissos. Sic Suarez (de gratia, lib. 9, cap. 3, n. 15): « Iustus, inquit, per actus remissos meretur augmentum gratiae de condigno ». Eamdem sententiam tenet Billuart (de caritate, dissert. 2, a. 2; eamque probat tum ex Trid. sess. 6, cap. 10 et can. 32 (Denz. 803, 842); tum etiam sequenti argumentatione: « Probatur tertio ex absurdo... Pone enim quod homo habens caritatem ut duo, eliciat actum caritatis ut tria, et alter habens caritatem ut decem, elicit actum caritatis ut octo; primus merebitur augmentum caritatis, non alter; hoc autem absurdum videtur, cum actus caritatis ut octo, sit dignior premio quam actus caritatis ut tria ».

Et idem docent Gonet, Ioannes a S. Thoma, Salmanticenses, ceterique auctores communiter. Videantur Mazzella, Lahousse, Schiffini, aliique passim.

His autem positis quaeritur: Quandonam confertur illud augmentum gratiae et virtutum, quod iustus de condigno meretur propter ipsos quoque actus remissos.

Respondet Suarez illud augmentum conferri statim. Cf.

ipsum de reviviscentia meritorum, disp. 2, sect. 3, n. 29 sq.: et de gratia, loco supra citato. Similiter Mazzella, Schiffini...

Respondent vero Billuart, aliique thomistae communiter, augmentum debitum actibus remissis non conferri statim, sed tamen tandem aliquando conferri; vel cum ponuntur alii actus intensiores, vel saltem in primo instanti glorificationis, si contingat ab illo homine numquam in hac vita poni actus intensos.

Praeferenda videtur sententia Suarezii; unica enim ratio propter quam Billuart aliique negant augmentum actibus remissis debitum conferri statim haec est, quod actus nostri sint dispositio physica ad augmentum gratiae et virtutum. Sed haec ratio non valet, ut nuper vidimus (n. 29 in corollario). Ergo tenendum videtur illud augmentum conferri statim.

Ceterum, differentia inter utramque sententiam nulla est ad praxim quod attinet; sive enim illud augmentum dicas conferri statim, sive durante vita cum actus intensiores ponantur, sive saltem in primo momento glorificationis, tandem conferendum est, eoque iustus in altera vita in aeternum fruetur.

Adverte autem quod cum Billuart aliique supra citati docent illud augmentum conferri saltem in primo momento glorificationis, vel etiam cum iustus prorumpit in actus ferventiores, eorum doctrinm ita intelligenda est, ut tunc conferatur non solum augmentum debitum huic actui ferventiori, sed etiam augmentum dubitum omnibus actibus remissis. Sic Billuart, loc. cit. in *Dico 3;* sic etiam alii auctores citati.

31. Sed est alia quaedam sententia, quam tenuit Bañez, cuique recentissime paucissimi doctores adhaeserunt. Ait ergo haec sententia iustos mereri de condigno, etiam per actus remissiores, augmentum gratiae et gloriae; addit insuper hoc meritum non conferri statim, sed tunc cum homo prorumpit in actus ferventiores; ita tamen ut, posito actu ferventiore, non detur aliud meritum huic actui respondens, et aliud quod respondeat anteactis actibus remissis, sed illud ipsum meritum quod actui ferventiori debetur, detur quoque titulo actuum remissiorum qui praecesserunt.

Quam doctrinam verbis acrioribus carpunt Ioannes a S. Thoma, Salmanticenses et Billuart; quorum primus eam rigidam vocat, et in qua non salvatur simpliciter ratio augmenti (de caritate, d. 9, a. 4, n. 7); alter ait eam sibi videri durissimam et doctrinae Tridentini minus cohaerentem (de caritate, d. 5, n. 39); tertius tandem asserit exinde absurda inferri (de caritate d. 2, a. 3, dico 3). Quid in simili quaestione censeant Soto et Ledesma, videri potest apud Pesch, (tom. 7, n. 336).

Argumenta contra hanc sententiam multa proponi possent, sed haec duo nobis sufficiant:

Primum: Actibus remissioribus respondet augmentum meriti de condigno. Atqui « de condigno vocatur illud meritum quod eum habet valorem, eamque aequalitatem cum praemio, ut hoc illi debeatur aliquo modo ex iustitia, saltem accedente promissione praemiantis » (van der Meersch, de gratia, n. 155); in casu autem nostro praemians est Deus, eiusque promissio adest (idem auctor, ib. n. 358 et 860). Ergo illis actibus omnino debetur praemium, quod tamen numquam solvitur. Quod quis admittat? Nimirum, hoc idem est atque reipsa negare tale meritum.

Secundum: Si quis perveniat ad gradum sanctitatis ut decem, et postea se exerceat per plurimos annos in virtutibus per actus intensos ut novem, hi omnes actus erunt inutiles ad praemium vitae aeternae; quod iterum nullatenus admittendum videtur. Alia argumenta videantur apud Billuart, loc. citato, dico 3. Ex quo haec transcribere placet: « Inter meritum de condigno et praemium debet servari aequalitas; atqui si augmentum gratiae et caritatis, quod respondet actui intensiori, idem conferatur alio titulo actibus remissis, non servatur aequalitas; hi enim actus remissi fraudantur suo praemio; sicut, si laborans per sex dies in vinea mereatur quotidie viginti asses, et in fine hebdomadae dentur tantum illi semel viginti asses pluribus titulis, fraudatur sua mercede, nec servatur aequalitas inter meritum et praemium: ergo ».

32. Obiicitur. Corona data militi propter multas victorias, censetur praemium maius quam si pro unica victoria daretur. Praeterea, eadem gloria iustis datur tum ut haere-

ditas, tum ut merces. Ergo idem praemium potest etiam respondere multis operibus, quorum singula totidem titulos ad ipsum constituant.

Respondetur negandam esse paritatem inter allata exempla et casum nostrum. Et ad primum exemplum quod attinet, corona data militi aestimatur tantum propter eius valorem moralem; unde etiam corona cuprea propter insignes victorias ab ipso rege collata, longe pluris aestimatur quam aurea non a rege, sed ab alio quopiam accepta. In casu autem nostro agitur de actibus meritoriis, quibus debetur de condigno augmentum gratiae et gloriae, quo merito fraudatur homo in sententia quam refutamus. Advertatur autem gratiam et gloriam non posse aequiparari mero cuidam honori; nam diversi gradus gloriae, qui diversis gratiae gradibus respondent, sunt diversi gradus physici videndi Deum, physica intensitate diversi. Quare huc applicanda potius ea sunt, quae nuper ex Billuart attulimus de laborante qui mercede sua fraudatur.

Quoad secundum exemplum, verum est adultis eamdem gloriam dari titulo haereditatis et mercedis, in quo differt a gloria infantibus collata, quae solius haereditatis titulo confertur. Sed advertendum *singula opera meritoria* adulti digna esse quibus gloria detur ut haereditas simul et merces. Ergo opera quae meritum augent, ut sunt secundum ipsos adversarios ipsa opera remissa, ius conferunt ad maiorem haereditatem maioremque simul mercedem. Unde patet exemplum non esse ad rem.

Instatur. Si post acquisita multa merita quis in peccato mortali moritur, mercedem debitam numquam accipiet, quia scilicet ad eam non est dispositus; quod significare videtur meritum numquam esse de aliqua re, nisi sub conditione dispositionis ad eius consecutionem requisitae. Atqui ad augmentum recipiendum iustus disponitur per actus ferventiores, et tantum per eos. Ergo nisi eos aliquando eliciat, numquam recipiet augmentum actibus remissis debitum.

Respondetur argumentum vacillare non uno ex capite; et primo quidem quaeri potest ab obiiciente num post actus ferventiores positos, conferatur meritum respondens soli actui ferventiori, an etiam meritum respondens actibus praeteritis

remissioribus. Si primum, ergo meritum, quod actibus remissis debetur, reapse non rependitur; si alterum, iam obiiciens recedit a propria sententia. Praeterea, deest paritas; cum enim quis in peccato mortali moritur, iam ante mortem extinguitur omne meritum; ideoque pro illo nihil remanet rependendum. Revisceret quidem illud meritum si peccator ante mortem per poenitentiam se ad Deum converteret; sed, si in peccato moritur, opera illa meritoria mortua manent, quibus propterea nihil debetur, nihilque pro eis solvendum est. Contra vero, per actus remissos meritum non perit, sed perseverat; imo etiam crescit secundum communem sententiam, quae ipsorum quoque adversariorum sententia est. Si ergo adsit status gratiae continuatus usque ad finem vitae, merita remanent prorsus viva et cum pleno iure ad mercedem. Quidquid ergo aliud ut dispositio exigatur praeter statum gratiae, primo, gratis exigitur; praeterea, videtur esse contra apertam Tridentini mentem (Denz. 809, 810, 834, 842).

Instatur iterum. Ex Tridentino nihil potest erui, quia concilium hoc tantum voluit definire contra protestantes, quod iusti per bona opera merentur augmentum gratiae et gloriae. Ergo alia omnia sunt praeter mentem eius et pertinent ad disputationes mere scholasticas.

Praeterea, virtutes infusae incrementum capiunt ad modum acquisitarum; hae autem postremae augentur tantum per actus intensiores.

Respondeo ad 1 eodem argumentandi genere posse reiici existentiam gratiae santificantis, quae sit donum aliquod physicum realiter ab anima distinctum; idemque dicatur de speciebus eucharisticis secundum quod sunt accidens aliquod absolutum distinctum a substantia panis et vini. De his enim omnibus concilium nihil definivit, sed mens eius fuit damnare protestantium errores. Hinc igitur videndum est non solum quid concilium explicite definiverit, sed etiam quid ex definitis logica consecutione deducatur. Iamvero in locis ex Tridentino allegatis, ad augmentum iustitiae nihil aliud postulatur nisi status gratiae, et opera bona per gratiam posita; nulla facta distinctione inter opera intensiora vel remissiora.

Insuper, si tantum eis stare velimus quae in concilio

explicite definiuntur, cur ipsi adversarii admittunt operibus remissis deberi de condigno augmentum, cum tamen in concilio nulla fiat mentio de distinctione operum in intensa et remissa? Id ipsi admittunt, quia in tridentino nulla fit distinctio; et tantum dicitur iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam fiunt, vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et augmentum gloriae; cumque concilium nihil aliud exigat nisi bona opera, et opera quoque remissa bona sint, inde asserunt his etiam competere rationem meriti. Iamvero, ex eodem fundamento nos dicimus a concilio nullam aliam conditionem exigi ad augmentum gratiae nisi bona opera per gratiam facta; neque opus esse proinde ullam aliam addere conditionem ad incrementum eorum. Dicunt certe adversarii hanc conditionem requiri ex natura rei, eo quod virtutes infusae sequuntur in incremento conditionem acquisitarum, quae tantum intenduntur actibus intensioribus; et haec est secunda difficultas ex supra positis, cui iam respondendum est.

Respondeo igitur ad 2, negando prorsus assertum; quod affirmatur quidem, sed quomodo probetur non apparet. Immo vero, adsunt rationes positivae ad eam assertionem negandam propter plurimas disparitates quae existunt inter virtutes infusas et acquisitas.

Nam *primo:* Virtutes acquisitae sicut efficienter ab actibus producuntur, sic etiam per eosdem efficienter crescunt; utrumque vero de infusis negandum est.

Secundo: Virtus acquisita per actus remissos non solum non crescit, sed paulatim minuitur; quod si nulli actus ponantur, omnino perit. Contra vero, virtus infusa non potest minui, ut infra dicetur; et per ipsos actus remissos augeri postulat; omnes enim auctores admittunt actibus remissis *deberi de condigno* augmentum. Si ergo actibus remissis in virtute acquisita diminutio debetur, in infusa e contrario debetur incrementum, quo iure asseritur similiter augeri virtutes infusas et acquisitas? (1).

(1) Quaedam alia vide in tract. de poenitentia, n. 281 sq. Ibi etiam videri potest (n. 285) testimonium Banez, ex quo apparet sententiam eius esse contra thomistas ipsi coaevos.

Scholion. Virtutes infusae minui non possunt.

Probatur facile. Nam peccatum veniale gratiae et virtutibus non opponitur; ergo per peccatum veniale non possunt minui. Neque etiam per actus remissos; inde enim potius crescunt quam minuuntur, ut dictum est in praecedentibus. Restat ergo peccatum mortale, quo admisso, non iam minuuntur, sed totaliter pereunt ac destruuntur. Nullum est ergo opus quod eas possit minuere, sed tantum patiuntur completam destructionem.

Quoad fidem autem et spem notandum est eas non destrui per quodlibet peccatum mortale, sed solum per peccata ipsis directe opposita, ut sunt infidelitas et desperatio. Relate autem ad diminutionem, eodem modo se habent ac reliquae omnes virtutes; peccata enim venialia quae contra ipsas dantur ex parte actus (non vero ex parte obiecti), eas non minuunt. Iterum ergo ipsis relinquitur contrarium solum peccatum mortale, a quo totaliter corrumpuntur.

Cum tamen peccata venialia frequentius et deliberate facta, non solum fervorem tollant, sed etiam contrarias dispositiones inducant, exinde potest quis coniici in periculum gravis peccati. Quare per multitudinem peccatorum venialium virtutes dicuntur debiliores reddi, aut etiam minui non quidem intrinsece, quod patet ex dictis, sed tantum extrinsece.

33. Restarent aliqua dicenda de medio et connexione virtutum. Sed cum huiusmodi quaestiones nec magni esse momenti, neque aliquam peculiarem difficultatem continere videantur, eis relictis, ad fidem transitum facimus. De qua sequentia breviter explicare conabimur: — *a*) De actu fidei eiusque proprietatibus. — *b*) De analysi actus fidei. — *c*) De obiecto fidei.

Propositio 3. Actus fidei ad iustificationem requisitus est assensus intellectualis veritatibus revelatis praestitus propter auctoritatem Dei revelantis. 2. 2, q. 2, a. 1–2.

34. Supponimus in hac propositione motivum formale fidei esse auctoritatem Dei revelantis, quod ceterum facile admittitur, et praeterea conceptu satis claro omnibus notum est. Notitia vero huius rei distinctior tradenda erit inferius, ubi videbimus nihil aliud praeter auctoritatem Dei revelantis pertinere ad obiectum formale fidei.

Ponitur praecipue haec thesis contra protestantes et modernistas. Et protestantes quidem distinguunt triplicem fidem: *historicam*, qua credimus vera esse quae narrantur in Scripturis: *miraculorum*, per quam nempe miracula fiunt secundum Apostolum 1. Cor. 13, 2; *promissionum*, quae respicit promissiones divinas de remissione peccatorum.

Hanc postremam dividunt in generalem, qua credimus promissam esse credentibus salutem; et specialem, qua quisque promissiones divinas sibi applicat et firmiter confidit peccata omnia sibi esse per Christum dimissa. Ad iustificationem requiri dicunt solam fidem promissionum specialem, in eaque consistit fiducia protestantica, quae proinde in voluntate reponitur, non vero in intellectu. Cf. Bellarm. de iustificatione, lib. 1, cap. 3, 4. Videntur utique quidam protestantes admittere ad fidem opus esse intellectu; sic Calvinus, qui fidem ait esse firmam cognitionem et certam. Quidquid sit, characteres fiduciae protestanticae hi duo sunt: quod sit fides vel fiducia certa certitudine infallibili de remissione peccatorum accepta; quod obiectum eius non sit quaevis veritas revelata, sed sola misericordia Dei eiusque benignitas quae nobis remittit peccata. Notandum est praeterea conceptum fiduciae apud protestantes esse satis obscurum et incohaerentem, ut legenti Bellarminum (de iustif. lib. 1, cap. 4) patebit.

Protestantes hodierni cum viderint consectaria pessima quae deducuntur ex doctrina de fiducia iustificante, conceptum eius modificare conati sunt; quid vero per fidem intelligant

non facile dignosci potest, ut apparet ex sequentibus conceptibus, quos quidam eorum tradunt (apud Prat: La Théologie de S. Paul, tom. 1, pag. 255 sq.):

Fides ut principium iustificationis est persuasio fundata in Christo (aut Christum intuens desumpta repraesentatio vel idea) quod illud quod in se non est, tamen est. Sic Baur, cuius sunt haec verba: « Der Glaube... ist die in Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung dass, was an sich nicht ist, dennoch ist ». Ut patet, hoc idem est ac negare principium contradictionis.

Pfleiderer: Fides est plena adimpletio voluntatis divinae, non voluntatis quae praecipit, sed voluntatis quae dat seu donat.

Ritschl: Fides in Christum non est fides in suam historiam, neque etiam assensus mentis doctrinae alicui, sed credere in Christum est credere quod quis pretium amoris Dei quod nobis revelatur in operatione eius quoad nostram cum Deo reconciliationem, sibi appropriet fiducialiter (seu in fiducia), quae (fiducia) relate ad ipsum se praecise subordinat Deo tamquam suo Patri ac nostro, in quo quis securus est vitae aeternae et beatitudinis.

Fricke: Fides est possessio quedam recipiens, quae tamen primum tunc primum possibilis est per receptionem gratiae, in Deo ante omnem receptionem praeparatae.

Ceterum, ait ib. pag. 256 Prat, non est mirandum quod apud protestantes conceptus fidei iustificantis claritate careat; quia, secundum Fricke, mens S. Pauli est tam difficilis, ut valde pauci homines eam intellexerint, eaque ante Lutherum per mille annos oblivionis fuerit tradita. Secundum Harnack, per centum et viginti annos post mortem S. Pauli, tantum haereticus Marcion recte intellexit mentem Pauli; ipse etiam Marcion non bene eam assecutus est.

Modernistarum error optime exponitur in encycl. Pascendi (Denz. 2072–2074). Originem vero huius erroris Modernistarum in hoc puncto, sicut etiam in aliis non paucis, oportet ponere in philosophia kantiana. Asseruit Kant existentiam Dei non demonstrari argumentis speculativis, esse tamen admittendam ex postulatis quibusdam practicis vel subiectivis. Cum autem existentia Dei sit fundamentum cuiusvis religionis tam natu-

ralis, quam revelatae ac supernaturalis, si semel adstruatur existentiam Dei fundamentis speculativis certis carere, necessario consequitur religionem, etiam christianam, independenter ab omni elemento speculativo seu intellectuali constituendam esse, eamque propterea oportere ut derivemus ex motivis quae respiciunt partem hominis affectivam. Christianae igitur religionis radix, quae in fide ponitur, ad voluntatem potius pertinet quam ad intellectum.

Haec doctrina multis modi exponi potest, sed fundamentum eius semper manet illud quod modo breviter innuimus; quodque nihil aliud est nisi exclusio intellectualismi a religione (1). Quo posito, evolutioni omnis generis latissima patet via. Si enim religio fundamenta intellectualia non habet, sed potius a voluntate pendet, ea tandem consistere dicenda erit in adspirationibus animae subiectivis. Ergo dogmata ipsa (pars nempe speculativa) possunt perpetuo evolvi, et etiam perfecte mutari, nec propterea religio mutabitur. Imo, ipsum

(1) Intellectualismi nomine significari potest systema quod tenet plenam sufficientiam rationis humanae ad explicanda omnia, ipsis religionis christianae mysteriis non exclusis. Patet eiusmodi intellectualismum, qui nihil aliud nisi rationalismus est, cum vera religione componi non posse, ab eaque proinde esse excludendum. Cf. Vat., sess. 3, cap. 4 (Denz. 1795 sq.).

Sed est alius intellectualismus, ut sic dicam, catholicus, qui tenet non posse quidem *universa fidei dogmata per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari* (Denz. 1816), sed demonstrari posse *evidentem fidei christianae credibilitatem* (Denz. 1794 simul cum 1790 et 1822). Imo etiam tenet actum fidei divinae poni non posse, nisi praecedat cognitio rationalis et certa non solum de auctoritate Dei revelantis, sed etiam de ipso facto revelationis eorum quae credenda sunt; quia assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stare non potest cum notitia solum probabili revelationis (Denz. 1171).

Hunc alterum intellectualismum, quem catholicum appellavimus, a religione exclusum volunt tum modernistae, qui religionem et fidem a motu cordis, a sensu quodam intimo, ab indigentia divini, repetunt (Denz. 2074); tum etiam illi omnes quos agnosticos, aut pragmatistas, aut aliud nescio quid dicunt, secundum quos veritas cognitionis nostrae in quocumque ordine non pendet ab eo quod res est vel non est (S. Thom. de ver., q. 1, a. 2, ad 3), sed ab eo quod est utile ad vitae actionem. Quo posito patet veritatem, religionem et fidem nihil esse absoluti et in se consistentis, sed prorsus mutabile ac relativum.

elementum subiectivum mutationi non interruptae neque unquam interrumpendae subiectum est; quia exigentiae internae animae sunt diversae secundum diversa adiuncta. Hinc ergo necessitas accommodandi religionem spiritui moderno; ut enim temporibus accommodamus omnia alia quae a voluntate nostra pendent, idem quoque sequitur faciendum esse cum religione.

35. Ad determinandum statum quaestionis haec advertantur: 1) Non negamus aliquando in Scripturis nomine fidei venire fidelitatem vel constantiam in servandis promissis; sed contra protestantes asserimus obiectum fidei iustificantis non esse fiduciam in tali fidelitate fundatam, sed veritates revelatas firmissimo assensu ab intellectu amplectendas propter auctoritatem Dei revelantis. 2) Admittimus fiduciam, sive actum quo quis confidit sibi remissa esse peccata; sed dicimus primo hunc actum debere esse innixum fidei; secundo addimus, ipsum solum non sufficere ad remissionem peccatorum; tertio tandem dicimus, actum credendi fide divina sibi peccata esse remissa non solum non iustificare, sed esse impossibilem nisi Deus id alicui revelaverit; qua revelatione sublata, talem actum esse peccatum praesumptionis (1).

Praeterea, adspirationes et affectus animae a religione et fide non excludimus; tum quia admittimus testimonium animae naturaliter christianae secundum celebre Tertulliani dictum, tum quia ponimus fidem esse liberam, ad quam proinde *voluntatis libero affectu* indigemus. Hinc admittimus pium affectum credulitatis ut necessarium ad fidem. Sed negamus fidem nihil aliud esse nisi affectionem quamdam mere subiectivam; est enim aliquid maxime obiectivum, id est, est fides dogmatica, per quam videlicet veritates immutabiliter consistentes intellectu amplectimur, idque non ex quodam immanente principio (ex adspirationibus nempe animae) sed propter auctoritatem Dei revelantis.

---

(1) Quod fides non sufficiat ad iustificationem, quodque seclusa speciali revelatione nullus possit credere se esse iustificatum, constat ex dictis in tractatu de gratia, ubi de iustificatione peccatoris.

36. Censura. Quod fides sic actus intellectus sustinemus ut veritatem tenendam de fide; tum quia evidenter continetur in Scripturis, (cf. argumenta), tum quia traditur magisterio Ecclesiae ut veritas divinitus revelata. Cf. Vaticanum sess. 3, cap. 3 et 4 (Denz. 1789, 1795, 1816 1818). Ex his habemus per fidem credi revelata *vera esse* (1789); fidem pertinere ad ordinem *cognitionis* positum supra vires nostras (1795). Quae omnia pertinent ad intellectum. Sic etiam in Symbolis credimus *veritates;* Exempli gratis: *Deum esse Patrem omnipotentem factorem coeli et terrae, etc.*

Quod fides ad iustificationem requisita non sit fiducia protestantium, definitum est in Tridentino (Denz. 822).

In propositione autem asserimus fidem non solum esse actum intellectus, sed etiam *assensum* intellectualem; quo termino utitur quoque conc. Vaticanum dum ait (sess. 3, cap. 3; Denz. 1791): « Licet autem fidei *assensus* nequaquam sit motus animi caecus » etc. Hinc igitur tenendum est aliqua ratione fidem esse assensum intellectus, non vero simplicem apprehensionem. Sub alia vero ratione id non pertinet ullo modo ad doctrinas tenendas, sed ad opiniones theologorum.

Nimirum, in actibus intellectus nostri distingui potest: 1) simplex apprehensio; 2) perceptio duarum simplicium apprehensionum; 3) comparatio earum inter se; 4) perceptio identitatis earum simplicium apprehensionum; 5) assensus intellectus per quem huic perceptae identitati adhaeremus. Ubi quaestio est inter philosophos et theologos disputata, utrum ea quae ponuntur sub num. 4 et 5, sint inter se realiter distincta. Hinc igitur, quod fides sit assensus intellectualis, prout nomine assensus venit actus mentis realiter distinctus a perceptione identitatis inter subiectum et praedicatum, nullo modo pertinet ad doctrinas ab omni catholico tenendas, sed ad ea quae disputationi inter catholicos subiecta sunt. Nos quidem defendemus fidem ita esse assensum intellectualem, ut sit assensus distinctus a perceptione identitatis inter subiectum et praedicatum. Sed in praesenti propositione, quae est dogmatica, ab his praescindere oportet; et demonstrare tantum haec duo: fidem esse actum intellectus; eam esse non simplicem apprehensionem, sed iudicium quoddam.

37. Prob. 1 ex Hebr. 11, 1 sq. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.*

Unde sic arguitur: Apostolus hic loquitur de fide necessaria ad iustificationem. Atqui eam reponit in actu intellectus qui sit non simplex notitia, sed iudicium quoddam. Ergo fides ad iustificationem requisita est actus intellectus, et quidem non simplex quaedam notitia aut apprehensio, sed iudicium.

Prob. mai.: Ex cap. 10, 38 sq.; ubi haec habentur: *Iustus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animae meae. Nos autem non sumus substractionis filii, sed fidei in acquisitionem animae.* Quibus positis, statim additur cap. 11, 1: *Est autem fides* etc. Ergo agitur de fide ex qua iustus vivit, per quam Deo placemus, a qua subtrahi non possumus quin perdamur; quae omnia pertinent ad fidem quae necessaria est ad iustificationem. Similiter 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Ubi iterum patet sermonem esse de fide ad iustificationem et vitam aeternam requisita.

Prob. min. *Primo* fides dicitur *substantia* sive *hypostasis* sperandarum rerum; id est, fundamentum eorum quae speramus. Sed fundamentum rerum sperandarum ponitur in fide, seu in assensu intellectus. Ergo spes, quae est in voluntate, fundamentum desumit ex actu intellectus per fidem; et sic fides ponitur in intellectu. « Substantia enim solet dici prima inchoatio cuiuscumque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia, et in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse *substantia sperandarum rerum*, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus ». S. Thomas in 2. 2, q. 4, a. 1.

Praeterea, verbum illud *substantia* potest quoque aliter intelligi, secundum quod per fidem nobis fiunt praesentia ea

quae alioqui sunt futura. Et sic locutio Apostoli: *est autem fidem sperandarum substantia rerum:* potest sic exponi: fides est realitas bonorum quae speramus, et quasi anticipata quaedam eorum possessio quae ventura sunt; quatenus per fidem scimus ea esse non vana et phantastica sed realia. Atqui hoc non potest intelligi nisi de actu intellectus; actus enim intellectus efficit ut res futuras quasi praesentes habemus in actuali earum repraesentatione, unde nascitur realitas et fundamentum spei, ut sit nempe spes non ficta et apparens, sed vera et realis, quia fundata in actu intellectus certissimo. Ergo fides significat in dicto loco actum intellectus. Cf. Prat, La Théol. de S. Paul, t. 1, pag. 543 (1909); Corluy, Spicileg., tom. 2, pag. 210.

Tertio, fides dicitur *argumentum non apparentium;* id est, convictio eorum quae non intelligimus; quatenus per fidem firmiter adhaeremus eis quae non intelligimus; et quidem tam firmiter, ut convictio per fidem habita quoad non apparentia, se habeat sicut demonstratio scientifica quoad ea quae nobis impervia non sunt. Atqui haec omnia non valent nisi de actu intellectus. Ergo fides ab Apostolo descripta ad intellectum pertinet.

« Per argumentum intellectus inducitur ad inhaerendum alicui vero; unde ipsa firma adhaesio intellectus ad veritatem fidei non apparentem vocatur hic *argumentum*. Unde alia littera habet *convictio*... quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis vincitur ad assentiendum his quae non videt ». S. Thomas, ubi supra.

Quarto, quae inferius de fide dicuntur ab Apostolo, manifeste ad intellectum pertinet. Sic v. 3. Fide *intelligimus* aptata esse saecula verbo Dei. Et similiter v. 6 et 7.

Optime haec omnia complectitur Bellarminus his verbis: « Id probat, inquit, primo illud verbum *substantia*. Nam substantia rei futurae dicitur, quia facit praesentia ea quae alioqui sunt futura; at praesentare non est voluntatis ubi est fiducia, sed intellectus. Deinde idem probat illud verbum *argumentum;* nam *elenchus*, id est, demonstratio et convictio, ad intellectum pertinet, ut etiam ipsum nomen latinum *argumentum;* eius enim est convinci argumentis, cuius est assentiri et iudicare,

Tertio accedit illud quod sequitur: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei;* ubi describitur actus fidei per vocem intelligendi, quae nullo modo ad fiduciam accommodari potest. Quarto idem confirmat illud: *Fide Noë metuens aptavit arcam,* ubi actus fidei non potest esse fiducia, quia fiducia non gignit metum, sed expellit; proinde fidei actus in Noë fuit credere certo futurum diluvium, nam ex actu credendi metus exortus, causa fuit cur fabricaretur arca. Quinto denique idem probant illa verba: *Sine fide impossibile est placere Deo, nam accedentem ad Deum oportet credere quia est, et inquirentibus se remunerator sit;* ubi sine dubio per verbum *credere* explicatur actus fidei iustificantis; neque potest ulla ratione ipsum credere detorqueri ad fiduciam; non enim confidimus Deum esse, sed certo iudicamus et assentimur ». Sic Bellarm. de iustif. lib. 1, cap. 5.

Quod vero fides non sit notitia, sed assensus, sic probat idem Bellarminus in eodem cap. 5: « Quod fides iustificans non sit proprie notitia, sed assensus in rem etiam incognitam, probat illud: *argumentum non apparentium.* Hinc enim intelligimus fidei officium non esse efficere ut res obscurae fiant perspicuae, sed ut credantur etiamsi non appareant. Mire enim coniunxit Apostolus *argumentum* cum *non apparentium,* ut significaret fidem id facere quod faciunt argumenta, sed alio modo. Nam argumenta, et maxime demonstrationes, faciunt ut intellectus omnino assentiatur, sed hoc faciunt per evidentiam rei intellectum convincendo, cum causas ipsas et proprietates aperiunt. At fides facit quidem ut intellectus omnino assentiatur, sed non per evidentiam rei et notitiam causae et proprietatum, sed cedendo auctoritati dicentis. Itaque in fide manet res obscura ut antea erat, sed creditur propter auctoritatem dicentis; non igitur fides proprie loquendo est notitia, sed assensus. Quod autem Apostolus ait: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei,* non significat fide plane cognosci creationem saeculorum, sed per verbum intelligendi exprimere voluit apprehensionem et assensum intellectus. Omnis enim actus intellectus significari potest per verbum *intelligere* ».

38. Obiicies (contra argumentum). Per substantiam vel hypostasim videtur S. Paulus significare firmam expectationem aut fiduciam; idque a nonnullis etiam inter doctores catholicos admissum est. Atqui haec firma expectatio ad voluntatem pertinet. Ergo ex verbis Apostoli non videtur satis excludi doctrina protestantica de fide sumpta pro fiducia.

Respondetur non deesse utique inter ipsos catholicos qui vocem *substantia* eo sensu sumendam esse defendant (1). Sed etiamsi hoc transmitteretur, eiusmodi expositio nullo modo favet protestantium doctrinae, quae illico excluditur per alteram descriptionis partem: *argumentum non apparentium*, eorum nempe quorum veritas intrinseca nos latet; sed quia proponuntur ut innixa infallibili verbo Dei, accipiuntur a nobis firmius quam si argumentis internis demonstrarentur. Excluditur praeterea protestantium systema ex versibus 3, 6 et 7, ut supra vidimus in probatione.

Hinc ergo, quamvis vox *substantia* sumeretur pro firma expectatione aut fiducia, nihil aliud inde sequeretur nisi S. Paulum locutum esse de fide intellectus, prout coniunctam habet spem seu fiduciam voluntatis ex actu intellectus prodeuntem; quod nihil obstat doctrinae nostrae. Cf. Corluy, Spicileg, tom. 2, pag. 211.

Quare in forma resp. dist. mai.: Per substantiam significat Apostolus firmam expectationem seu fiduciam seiunctam ab actu intellectus, nego; coniunctam cum fide intellectus et ex hac fide prodeuntem, conc.

Instatur. Multa dicit Apostolus Hebr. 11 quae ad intellectum non pertinent, sed potius ad voluntatem, eaque de fide dicit. Ergo fides est actus voluntatis.

Resp. dist. ant.: Apostolus multa dicit pertinentia ad vo-

---

(1) Ceterum hic sensus non est admittendus. Etenim locutio Apostoli continet duplex membrum quarum alterum alteri respondet, ita ut in utroque de eadem re sermo sit. Quare idem significare debent tum ὑπόστασις tum ἔλεγχος. Sed haec secunda vox manifeste et clare ad intellectum refertur. Ergo et prima; ne secus clara explicemus per ea quae obscuriora sunt. Praeterea favent huic interpretationi graeci interpretes, ut S. Chrys., Theodoretus, aliique. Vide Harent in Dict. de théol. cath., 6, 86 sq.

luntatem, eaque de fide dicit quasi ex fide consequentia, conc.; quasi fidem constituentia, nego. Et nego cons.

Sic cum dicitur v. 4: *Fide plurimam hostiam Abel quam Cain obtulit Deo:* et v. 8: *Fide qui vocatur Abraham obedivit:* sensus non est fidem consistere in actu obediendi vel offerendi hostias Deo, sed ex fide Abel ortum esse quod plurimas et meliorem hostias obtulerit Deo quam Cain, sicut etiam ex fide Abrahami factum est ut obediret mandatis Dei.

Et similiter solvuntur quae possent obiici ex cap. 10, 33: *Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quae magnam habet remunerationem. Patientia enim vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissiones.* Nominatur quidem ibi confidentia; sed, ut explicat S. Thomas in commentario ad hunc locum, sensus est conservandam esse confidentiam acceptam ex bonis operibus; ut etiam apparet ex sequentibus: *ut voluntatem Dei facientes*, etc.; id est: implentes voluntatem Dei, quae fit per impletionem mandatorum Dei. Non ergo ibi sermo est de fiducia protestantica, sed de speranda remuneratione quam Deus iustis daturus est propter opera, ex fide utique facta; nam sublata fide, opera non sequentur.

Instatur denuo. Cum protestantium plurimi epistolam ad Hebraeos non admittant neque ut paulinam, neque ut canonicam, thesis contra protestantes ex sola epistola ad Hebraeos non videtur satis probari; eo vel magis quod novatores dicant Apostolum in aliis locis tradidisse eam fidei notionem, quae omnino ad fiduciam reducenda sit. Sic Rom. 4, 3: *Credidit* (id est, confidit) *Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam.* Sic etiam Rom. 14, ubi fides sumitur pro dictamine conscientiae, seu pro actu voluntatis.

Respondetur non solum in epist. ad Hebr., sed etiam in aliis epistolis quas vel ipsi protestantes ut paulinas certo admittunt, fidem proponi ut actum intellectualem, saepe quidem cum fiduciali confidentia coniunctum; ita tamen ut confidentia voluntatis ponatur dependens ex fide intellectus tamquam effectus ex sua causa. Sic Rom. 4, 20; et in toto fere hoc capite. Alias autem sermo est de fide intellectuali, sine ulla peculiari mentione confidentiae aut spei quae inde enascitur. Sic Rom. 10, 9; ubi effertur fides ex una parte intellectualis,

ex alia vero fides vera, fides christiana, fides cui salus annexa est (cf. Prat, op. cit., tom. 2, pag. 339).

Ex aliis S. Pauli epistolis, satis sit nobis pauca quaedam afferre. In 1 Cor. 13, 10–13 sermo est de fide quae nunc manet, et quae cessabit in patria per visionem Dei ut est in se. Ergo sermo est de fide qua nunc Deum ac divina *cognoscimus* imperfecte, per oppositionem ad perfectam cognitionem eorumdem in statu beatitudinis. Similiter 2 Cor. 5, 7 ambulare per fidem et non per speciem significat imperfectam cognitionem, sed tamen *cognitionem*, quam nunc habemus de Deo, habituri in caelis perfectiorem divinorum notitiam cum, separati a corpore, praesentes simus ad Dominum, videndo ipsum in specie propria. Vide etiam Coloss. 2, 6–7–8; Ephes. 4, 11–14; Phil. 3, 8–10; 1 Tim. 4, 1; et ib. 1, 19–20 simul cum 2 Tim. 2, 17–18; Tit. 1, 13–14; Gal. 1, 23. Alia plurima vide, si vacat, in Dict. de Théol. 6, 57 sq. (1).

Quae autem dicuntur Rom. 14, protestantibus favere non possunt; etenim dictamen conscientiae certum, de quo ibidem Apostolus agit, non est nisi actus intellectus quo certo iudico licitam esse actionem a me hic et nunc exercendam. Quod ipsam actionem opere exequar, aut ab ea abstineam, hoc utique voluntatis est; quod vero ante operis positionem praeformem mihi conscientiam certam de liceitate eius, hoc pertinet ad intellectum.

39. Doctrina Patrum manifesta est. Sufficiat aliquos tantum laudasse. Sic Augustinus in serm. 215. symbolum fidei explicans ait (M. 38, 1072): « Fides ergo haec et salutis est regula, credere nos in Deum Patrem omnipotentem, universorum creatorem ».

S. Leo Magnus: « Hoc est, inquit, quod iustificat impios, hoc est quod ex peccatoribus facit sanctos, si in uno eodemque Domino nostro Iesu Christo et vera deitas et vera credatur humanitas ». Serm. 34, in Epiphan. 4 (M. 54, 245).

S. Cyrillus Hier.: « Ad fidem vos vocat hodierna lectio, viam vobis designans, per quam vos oporteat placere Deo;

(1) Ex evangeliis vide Ioann. 4, 21; 8, 46–47; 10, 37–38; Luc. 1, 20.

ait enim sine fide impossibile esse placere Deo... Fides oculus est conscientiam illuminans et intelligentiam pariens ». Catech. 5, n. 4, 7 (M. 33, 510).

Vide quaedam alia in Enchir. Patrist., n. 421, 820, 1429, 1980, 2144. In n. 1980 habetur illud S. Augustini: « Ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare ».

40. Obiicitur. 1. Qui credit, confidit in eo cui credit. Ergo fides nihil aliud est nisi confidentia; ideoque haec tria: *credere, fidere, confidere:* unum idemque sunt.

Resp. dist. ant.: Qui credit confidit veracitati loquentis seu revelantis, conc.; habet illam confidentiam fiducialem de remissione suorum peccatorum, subd.: quatenus saepe ex fide intellectuali sequitur ut effectus illa confidentia seu spes, conc.; quatenus utrumque unum idemque sit, nego; aliquando enim post fidem potest venire desperatio.

Aliud est ergo confidentia in veracitate loquentis, quae ad fidem requiritur ipsamque praecedit; aliud vero illa confidentia fiducialis, de qua protestantes, quae venit post fidem velut effectus eius, quamvis non semper et necessario. Interim vero observa nec fidem solam, nec fidem cum fiduciali confidentia coniunctam, sufficere ad remissionem peccatorum; sed requiri fidem quae per caritatem operatur, ut superius probatum est in tract. de gratia.

Instatur. Quod quis intellectu credat, nihil potest conferre ad salutem; neque enim salus nostra potest pendere ab aliquo actu intellectuali, sed a quodam motu animi longe profundiore et intimiore. Ergo fides ad iustificationem requisita nequit esse fides intellectualis, sed potius quid ad voluntatem pertinens.

Resp. dist. ant.: si necessario credit, conc.; si credit libere, nego. Fides ergo salutaris, de qua loquimur, debet esse secundum doctrinam catholicam actus liber; ideoque potest aliquid conferre ad salutem, quamvis non sufficiat sola fides.

Hinc igitur, praecedens obiectio cum sua instantia fundatur aut in ignorantiae doctrinae catholicae, aut in misera confusione conceptuum. Et tamen haec sunt quae a quibusdam

satis magno apparatu verborum contra veritatem catholicam obiiciuntur.

Obiicitur 2. Sive apud S. Paulum, sive apud S. Ioannem, saepe construitur verbum *credere* cum praepositione *in* et accusativo. Sic. Rom. 4, 5: *Ei vero qui non operatur, credenti autem* **in eum** *qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam.* Et Ioann. 7, 31: *De turba autem multi crediderunt* **in eum.** Imo, haec est praecipua fidei acceptio in novo testamento, eaque significatur non simplex actus cognoscendi, sed motus animi quo quis se totum Deo tradit. Ergo fides salutaris non consistit in actu intellectus.

Respondeo haec nullius momenti esse. Et quidem quod attinet ad locum Apostoli, ibi sermo est de fide Abraham, quam S. Paulus (v. 3) his verbis proponit: *Credidit Abraham* **Deo,** et reputatum est ei ad iustitiam. Idem ergo est pro Apostolo *credere Deo* et *credere in Deum.*

Similiter etiam, sicut Ioann. 7, 31 et 8, 30 sermo est de fide *in Deum*, sic dicitur 8, 31: *Dicebat ergo Iesus ad eos qui crediderunt* **ei.** Et Ioann. 6, 29-30, dicenti Christo Iesu opus esse ut *in eum* crederent, respondent Iudaei: *Quod ergo tu facis signum ut videamus et credamus* **tibi?**

Nulla ergo est differentia inter *credere Deo* et *credere in Deum*, si loquamur de modo loquendi Scripturae. Ceterum, theologi proponunt aliquam differentiam inter *credere Deo*, *credere Deum*, et *credere in Deum;* ita tamen ut « per ista tria non designentur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei obiectum ». Sic S. Thomas in 2. 2, q. 2, a. 2, ad 1. Nimirum, ut explicat S. Doctor in corpore articuli, *credere Deum* significat obiectum materiale fidei, quatenus omnia quae credimus vel sunt ipse Deus, vel aliquid relatum in Deum. *Credere Deo* indicat fidei obiectum formale; credimus enim inhaerendo primae veritati quae Deus est. *Credere* vero *in Deum* dicitur « secundum quod intellectus est motus a voluntate. Veritas enim prima ad voluntatem refertur, secundum quod habet rationem finis ».

41. Nota bene. Si in textu graeco (Hebr. 11, 1) sola habeatur ratio grammaticalis verborum, potest ille locus ita

reddi: Fides est substantia *sperantium*, argumentum eorum *qui non vident* (id est, eorum qui non capiunt intrinsecam rei veritatem). Verba enim graeca, quae in voce media ponuntur, possunt habere sensum activum vel passivum. Sed exinde nihil mutatur ad nos quod attinet realis significatio huius loci, ut satis patet.

Notandum est etiam in secunda parte descriptionis fidei multo plura comprehendi quam in priore; nam prima se refert tantum ad res futuras (substantia *sperandarum rerum*, vel *sperantium;* spes autem est de solis futuris); secunda vero se extendit ad omnia quae non videntur, sive praesentia sint, sive futura aut preterita; omnibus enim quae fide scimus convenit ut accipiantur non quia demonstrata sunt, sed quia innituntur auctoritati Dei revelantis.

Propositio 4. Actus fidei est liber; ut enim ait S. Thomas, « credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam » 2. 2, q. 1, a. 9.

42. Ponitur haec propositio contra hermesianos, quorum doctrinam sic exponit Granderath (Const. dogm. Conc. Vat., pag. 83, 85 in notis): « In doctrina hermesiana distinguitur fides cognitionis (ut ipsi appellant), hoc est, fides, qua assensus praestatur veritati, et deinde fides cordis, hoc est, fides quae per caritatem operatur. Illa prior dicitur etiam fides passiva, et consistit in consensu necessario qui inducitur per argumenta pro veritatibus religionis christianae, et in necessaria (coacta) persuasione de veritate demonstrata. Fides autem cordis est liberae voluntatis, continetur enim in ea libera et absoluta subiectio sub iis quae revelata sunt, scilicet omnimoda resignatio in Deum ac res divinas... Assensus igitur fidei non est liberae voluntatis, sed est persuasio necessaria, inducta rationibus cogentibus... Hinc consequitur, ad assensum fidei nullo modo necessariam esse gratiam. Namque, aiunt, fides illa passiva oritur necessario secundum mere naturalem constitutionem intellectus humani et humanae rationis, et ideo ad hanc fidem

eliciendam neque potest esse sermo de necessitate gratiae actualis ».

Alia quaedam videri possunt apud Wilmers, de fide, pag. 6 sq.; et pag. 125. In pag. 6 proponuntur aliquae notionem fidei, in quibus continetur hic idem error.

Generatim rationalistae fidem reducunt ad notitiam scientificam; et sic ponunt fidem esse necessariam, non vero liberam.

Censura. Propositio est de fide definita in Vaticano (Denz. 1791, 1814). Iam prius in Tridentino (Denz. 789) haec dicta fuerant. « Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt ».

In antecessum adverte nullam esse difficultatem in hoc quod fides sit actus intellectus, ut dictum est in thesi praecedenti, et tamen sit libera; est nempe elicitive ab intellectu, sed imperatur a voluntate. Cogita motum manus; qui elicitur certe ab ipsa manu, sed tamen procedit ex imperio voluntatis. Similiter quoque in actu fidei.

43. Prob. Assensus pendens a libero arbitrio est liber. Atqui teste Scriptura talis est assensus fidei. Ergo est liber.

Minor ex Marc. 16, 15 sq.: *Euntes in mundum universum praedicatae evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Qui vero non crediderit, condemnabitur.* Agitur ibi de revelatione signis confirmata, et ut tali, populis exhibita. Nam continuo additur (v. 20): *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante, sequentibus signis.* Unde concludimus: sermo est ibi de hominibus adultis (ad quos solos potest fieri praedicatio) qui, post confirmatam miraculis evangelii praedicationem, et cum adiutorio gratiae interno (*Domino cooperante*) possunt credere. vel non credere. Atqui hoc significat, etiam postquam motiva credibilitatis sunt proposita, assensum fidei remanere liberum; aliter enim incongrue diceretur: *Qui crediderit, salvus erit, qui non crediderit, condemnabitur.*

Praeterea, ante baptismum velut conditio exigitur ab ho-

minibus ut credant. Sed nisi fides esset libera, irrationabiliter id peteretur; non enim potest peti ut conditio ad aliquid elargiendum, id quod non est in nostra potestate ponere vel non ponere. Ergo fides est libera.

Si dicas verba illa: *Domino cooperante:* non referri ad gratiam internam, quae detur audientibus evangelium, sed ad cooperationem Dei praestitam ipsis Apostolis, exinde argumentum non infirmatur; quia ex tractatu de gratia supponimus auxilium internum numquam illis deesse, quibus sufficienter evangelium propositum est.

Prob. 2. Fides praecipitur in Scriptura (1 Icann. 3, 23): *Hoc est mandatum eius, ut credamus* etc.; fides ab Apostolo describitur ut obedientia (2 Cor. 10, 5): *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Atqui haec omnia libertatem postulant. Ergo fides est libera.

Similiter Act. 6, 7: *Et verbum Domini crescebat et multiplicabatur numerus discipulorum in Ierusalem valde: multa etiam turba sacerdotum* obediebat *fidei.* Ubi tum ex eo quod fides proponitur ut cui obeditur, tum ex quod multi dicantur credidisse dum alii in incredulitate manebant, supponitur libertas fidei.

Testimonia Patrum ad rem optima vide in Enchir. Patrist., n. 245, 417, 421, 1734, 1821, 2144.

44. Nunc autem paucis explicandum est, quomodo assensus fidei possit esse liber. Videretur enim esse necessarius propter hanc rationem: Ante fidem praesupponitur auctoritas Dei revelantis certo cognita. Atqui si cognosco auctoritatem Dei, et cognosco insuper Deum revelasse, non possum assensum denegare eis quae dixit. Videtur igitur fides esse assensus non liber, sed necessarius.

Ad hanc igitur difficultatem solvendam advertatur, ante fidem opus quidem esse ut certo cognoscatur auctoritas Dei revelantis. Id est: debent certo haec duo cognosci, Deum esse praeditum auctoritate, seu dignum esse cui loquenti credamus; et praeterea, Deum esse locutum, seu Deum revelasse.

Requiritur cognitio utriusque; nam si solum scio Deum esse dignum cui loquenti credamus, nescio autem ab Eo ali-

quid dictum esse, non possum ponere assensum propter auctoritatem Dei *loquentis* seu *revelantis;* quod est credere. Et vicissim, si scio aliquid a Deo dictum esse, sed nescio Ipsum esse fide dignum, non possum ei loquenti rationabiliter assensum praebere.

Praeterea, requiritur cognitio **certa** *auctoritatis Dei, et facti revelationis.* Ratio est quia actus fidei ad iustificationem requisitus, debet esse firmissimus ac certus, ut postea suo loco probandum erit. Ut vero talis sit, praerequiritur certitudo de auctoritate Dei et etiam de facto revelationis; si enim alterutrum mihi certum non est, patet non posse a me poni assensum *firmum* quo adhaeream alicui enuntiabili propter auctoritatem Dei revelantis.

45. Quoad auctoritatem Dei, manifestum est eam nobis esse notam certissime; auctoritas enim Dei coalescit ex eius sapientia et veracitate. Iamvero certissime scimus Deum esse summe sapientem et summe veracem. Igitur auctoritas Dei nobis evidentissime nota est, nec de illa possumus ullo modo dubitare (1).

Sed quoad factum revelationis, paulo aliter se habet quaestio; nam, saltem saepissime, factum revelationis non cognoscimus evidentia tali, quae assensum omnino rapiat, sed certitudine tantum morali. Dupliciter enim potest contingere ut factum revelationis cognoscamus; vel cum certitudine omnino perfecta, quaeque omnem formidinem de oppositio (etiam formidinem imprudentem) prorsus excludat; vel cum certitudine vera quidem, quae tamen quamlibet imprudentem formidinem de opposito non penitus aufert. In primo casu, habetur *evidentia*, quae dicitur, *in attestante;* per quam res quidem ipsa in sua intrinseca veritate non apparet; apparet tamen in testimonio evidenti. In secundo casu habetur evidentia credibilitatis; posito enim testimonio certo, quamvis non omnino evidenti, omnemque vel imprudentem de opposito formidinem

(1) Non defuerunt theologi qui dicerent, absolute loquendo non repugnare Deo mendacium; quorum sententiam merito Suarez ait non quomodocumque falsam, sed etiam haereticam. Cf. de fide, d. 3, sect. 5, n. 6; et Franzelin, de traditione (ed. 4), pag. 629 in nota.

excludente, evidens est rem illam posse credi. Si autem potest credi, credibilis est, seu adest evidentia credibilitatis.

Exinde sequitur ad actum fidei non requiri evidentiam illam quam vocavimus in attestante, sed sufficere evidentiam credibilitatis. Si enim moraliter certum est Deum esse locutum, non solum possum, sed etiam debeo mihi imperare firmissimum assensum propter auctoritatem Dei revelantis, dummodo agatur de doctrina revelata quae sub obligatione credenda imponitur. In hoc enim casu, data morali certitudine de facto revelationis, duplex iudicium sponte oritur. Primum est: Possum credere id quod mihi cum certitudine morali constat esse a Deo revelatum (quod vocatur *iudicium credibilitatis*). Alterum est: Debeo illud credere, quia Deus mihi imponit obligationem credendi (quod vocatur *iudicium credenditatis*). Cf. infra, n. 54.

Hinc est etiam quod documenta Ecclesiae, in quibus agitur de cognitione facti revelationis, nihil aliud postulant nisi cognitionem certam, non vero omnino evidentem. Sic conc. Vaticanum ait miracula et prophetias signa esse *certa* divinae revelationis (Denz. 1790); ait praeterea revelationem divinam externis signis *credibilem* fieri posse (Denz. 1812), posse miracula *certo* cognosci (Denz. 1813). Sic etiam Pius IX in encycl. *Qui pluribus* affirmavit et docuit oportere ut ratio humana divinae revelationis factum diligenter inquirat, *ut certo sibi constet Deum esse locutum* (Denz. 1637).

46. Attamen fieri etiam potest ut aliquando factum revelationis sit evidenter notum, ita ut omnis formido de oppositio quamtumvis imprudens, exclusa maneat. Quamvis enim demonstratio facti revelationis sit res complexa et ex plurimis elementis dependens, et hinc, saltem quoad eos qui revelationem mediate acceperunt, plerumque non praebeat nisi certudinem moralem; nihil tamen impedit quominus evidenter appareat tum eis maxime qui, ut B. Virgo et Apostoli, revelationem ex ipso ore Christi immediate acceperunt, tum etiam quibusdam aliis post diligentissimum et accuratum studium simul cum adiutorio divini luminis.

Unde oritur duplex quaestio. *Prima*, quomodo explicanda

est libertas fidei cum factum revelationis cognoscitur quidem cum certitudine morali, sed sine evidentia quae dicitur in attestante. *Secunda*, utrum et quomodo eadem libertas explicari possit cum adest evidentia in attestante.

47. In primo casu, facile omnes admittunt locum esse libertati fidei, et ratio eiusmodi est: Cum adest quidem evidentia credibilitatis, sed sine evidentia in attestante, intellectus non determinatur nec trahitur ad assentiendum. Ergo locus relinquitur imperio voluntatis, quae intellectui assensum praecipiat in obsequium Dei, seu propter auctoritatem Dei revelantis.

Ad antecedens adverte intellectum non rapi ad assensum nisi a vero evidenter apparenti. In casu autem verum evidenter non apparet. Et quidem non apparet intrinsece; vel quia sermo est de mysteriis quorum intrinseca veritas intellectui humano patere non potest, vel quia, etsi sermo sit de veritatibus quas ratio humana potest capere, non agitur hic et nunc de assensu praestando in vi perceptae intrinsecae veritatis rei, sed tantum in vi testimonii divini (1). Neque apparet extrinsece; quia supponimus factum revelationis seu testimonii divini esse quidem certo cognitam, sed non evidenter.

48. Videndum restat utrum et quomodo explicari possit libertas fidei cum adest evidentia in attestante.

Et consulto dictum est: *utrum* et quomodo explicari possit. Fuerunt enim theologi non pauci neque ignobiles, qui negarunt fidem esse liberam cum adest evidentia in attestante. Sic Lugo (de fide, disp. 2, n. 7); Wirceburgenses (de fide, n. 210 simul cum n. 97); aliique.

Sed theologi valde communiter tenent evidentiam in attestante posse simul consistere cum libertate actus fidei.

Et certe, ut recte argumentatur Pesch (t. 8, n. 412), « sententia quae inevidentiam attestantis ad fidem absolute neces-

(1) Supponimus hic ex postea probandis posse teneri assensu fidei eas etiam veritates quas aliquis demonstratione scientifica perceperit ante fidem. Ab hac tamen controversia nunc potest praescindi, et considerari tantum casus in quibus agitur de veritatibus non demonstratis.

sariam esse docet, ad consectaria valde dura ducit. Nam angeli in statu viae habuerunt evidentiam attestantis; ergo secundum hanc sententiam non habuerunt fidem theologicam liberam. Patriarchae, prophetae, apostoli ea omnia non potuissent credere, quae iis evidenter revelata erant, id est, praecipua fidei mysteria. B. Virgo Maria evidenter cognovit revelationem mysterii incarnationis; ergo incarnationem non potuit credere. Immo nobis videtur, saltem ad breve tempus, per diligentem considerationem motivorum credibilitatis factum revelationis fieri posse evidens; ergo eo tempore non iam possumus credere ».

« Quid ad haec dicunt defensores huius sententiae? Plerumque concedunt angelos, apostolos aliosque habuisse fidem, sed negant revelationem iis fuisse evidentem. Ita ex. gr. Wirceburgenses (de fide, n. 210): Supremus angelus.... poterat, saltem imprudenter, suspicari a Deo sibi ob altissimos fines occultari aliam creaturam se superiorem; adeoque non habebat evidentiam illuminationis vel revelationis a Deo sibi immediatae factae ».

Quoad ipsam B. Virginem ait Lugo (apud Pesch, ib.. n. 413), potuisse eam aliquomodo suspicari ne ipsa eadem opera mirabilia, quae videbantur eam cogere ad omnimodam evidentiam, ope daemonum fierent. « Iam haec adversariorum responsa, subdit ibidem Pesch (n. 414) non solum dura sunt, sed ita comparata, ut omnem sanam philosophiam subvertant. Nam si ea, quae auribus audiuntur et oculis videntur, non sunt evidentia; si quis potest clarissime perspicere omnes rationes pugnare pro existentia revelationis neque ullam solidam rationem pugnare contra eam, et tamen non habet evidentiam; vel si supponere licet ipsam evidentiam fallere in poenam alicuius occulti peccati (1); sane non apparet quid desit ad scepticismum universalem ». Vide quoque Schiffini, de virtutibus, n. 79.

Itaque dicendum est evidentiam in attestante non repugnare libertati fidei; ne secus affirmare cogamur vel B. Vir-

(1) Id ait Pesch contra Wirceburgenses, qui dixerunt errorem in hac re absolute permitti potuisse in poenam alicuius peccati. Cf. Wirc. de fide, n. 98, in resp. ad difficultates.

ginem et apostolos non credidisse praecipua mysteria fidei, vel eos caruisse evidentia facti revelationis.

49. Restat nunc explicandum quomodo evidentia in attestante componi possit cum libertate fidei. Cumque in hac re non una sit apud auctores dicendi ratio, relictis eis quae minus apta videntur, ea proponemus quae rationabiliora simul et simpliciora nobis apparent.

Quod ut perficiamus, duo nobis probanda sunt. *Primum est*, assensum fidei liberum, et qualis requiritur ad iustificationem, non posse poni *ex* evidentia in attestante. *Alterum est*, assensum fidei liberum et ut oportet ad iustificationem, posse simul consistere *cum* evidentia in attestante.

Primum sic probatur. Assensus ex evidentia positus, est necessarius, et fundatur in evidentia (non quidem intrinseca, sed extrinseca) non vero in auctoritate Dei revelantis. Atqui utrumque est contra naturam fidei qualis requiritur ad iustificationem. Ergo haec non potest provenire ex evidentia in attestante.

Maior est clara ; cum enim ex eiusmodi evidentia aliquid affirmamus, adhaeremus conclusioni cuidam secundum quod ex praemissis evidentibus necessario sequitur. Iamvero intellectus noster non potest non adhaerere conclusioni, quam manifesto videt ex praemissis evidenter cognitis necessario fluentem ; idque valet sive agatur de argumentatione qua manifestatur intrinseca rei veritas (quod accidit in demonstratione scientifica), sive de argumentatione qua demonstramus factum aliquod contingens, cuiusmodi est illud genus demonstrationis quod ad historiam pertinet, et ex auctoritate testium desumptum est (1).

Exemplis potest res illustrari. Cognoscimus per testimonium humanum evidens plurima facta in vi huius argumen-

(1) Non desunt auctores a quibus haec demonstratio historica, quae fit per auctoritatem testium, dicatur actus *scientiae*. Dicunt nimirum in omnium hominum existimatione, assensum in conclusionem prout ex praemissis fluentem, esse actnm scientiae, non fidei. Quod admitti potest si scientia valde late sumatur ; sed non si de scientia loquamur prout eam scholastici doctores semper intellexerunt. Cf.

tationis: Quod tot homines in tot adiunctis testifi-cantur, nequit esse falsum (ex. gr. existentia imperii Sinarum). Atqui... Ergo. Cum utraque praemissarum sit nobis tam certa, ut omne dubium etiam imprudens de opposito excludatur, cum praeterea consequentia sit clara et evidens, conséquenti non possumus non adhaerere. Iamvero, similis esset omnino processus mentis nostrae si veritates a Deo revelatas acciperemus *ex* evidentia in attestante; essetque talis assensus non liber, sed necessarius. Cf. Dict. de théol. cath., tom. 6, col. 420, 421.

Non negamus talem assensum esse fidem; sed negamus esse fidem liberam. Est certe assensus fidei, quia pendet ex testimonio, non vero ex percepta intrinsecus veritate rei; sed non est fides libera, qualis debet esse ea fides quam documenta Ecclesiae requirunt ad iustificationem et salutem aeternam. Poterit ergo vocari fides scientifica, seu fides coacta; et eiusmodi est fides quam habent daemones, ut explicat S. Thomas in 2. 2, q. 5, a. 2.

Hanc cognitionis fidem defenderunt hermesiani (cf. supra n. 42), quorum doctrinam damnavit Ecclesia in documentis (ibidem) allatis.

50. Alterum doctrina caput, scilicet, fidem liberam posse consistere cum evidentia in attestante, sic probamus (1):

« Stante evidentia in attestante, voluntas adhuc est libera, non quidem simpliciter ad imperandum vel impediendum omnem assensum, nam evidentia saltem necessitat ad aliquem actum conclusionis theologicae; sed est libera ad imperandum assensum non propter evidentiam, sed propter solum testimonium Dei, ita ut voluntas parata sit credere, etsi non ha-

---

infra, n. 62, 63. Sic vix apud eos invenias qui dignitatem scientiae concedant historicis cognitionibus quamtumvis certis. Cf. ex. gr. Frick in logica, n. 1 simul cum 148, aliosque passim logicae auctores, ut Tongiorgi, n. 311, etc. Vide etiam Harent in dict. de théol. cath., tom. 6, col. 446; ubi distinctione facta inter historiam et criticam historicam, huic alteri concedit scientiae rationem, priori negat.

(1) Cf. Ripalda, de fide, d. 10, n. 12; Gormaz, de fide, disp. 12 et 15; n. 561 et 711; Gonzalez Thyrs., *manuductio*, p. 1, lib. 2, c. 3, n. 68; Mayr et Pesch, locis citatis; Schiffini, n. 77 in obiectione; Harent in Dict. de théol. cath.; tom. 16, col. 430 sq.

beret evidentiam, sed tantum evidentem credibilitatem. Verbo, voluntas est libera ad hunc actum: Volo credere propter hanc revelationem divinam mihi hic et nunc evidenter propositam, ita tamen ut etiam crederem, etsi non esset evidenter proposita. Posset enim voluntas alium actum elicere, scilicet: Nollem credere, si mihi non esset evidenter proposita; qui esset actus infidelitatis ». Sic optime Mayr, apud Pesch, tom. 8, n. 150.

Quibus admissis, argumentum in forma sic facile potest proponi:

Data evidentia in attestante, voluntas potest ponere hunc actum: Volo credere propter hanc revelationem mihi evidenter propositam, ita tamen ut crederem etsi non esse evidenter proposita. Atqui hic actus est liber, et est vere actus fidei; sicut ille actus contrarius: Nollem credere nisi revelatio mihi esset evidenter proposita: esset actus infidelitatis. Ergo cum evidentia in attestante potest simul consistere actus fidei liber et aptus ad iustificationem et salutem. Audiatur S. Thomas: « Rationes demonstrativae inductae ad ea quae sunt fidei praeambula, non tamen ad articulos, etsi diminuunt rationem fidei, quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuunt rationem caritatis, *per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent;* et ideo non diminuitur ratio meriti ». 2. 2, q. 2, a. 10, ad 2. Si autem non diminuitur ratio meriti, neque etiam minuitur aut tollitur ratio liberi, ut manifestum est.

Probatur hoc idem alio modo: Cum adest sola evidentia credibilitatis sine evidentia in attestante, non solum potest, sed etiam debet poni actus fidei, si agitur de doctrinis revelatis quae praecipiuntur credendae, ut sunt plurima mysteria fidei nostrae (cf. supra, n. 45). Ergo voluntas debet esse parata ad credendum, etiamsi non adsit evidentia in attestante, sed sola evidentia credibilitatis; et in vi huius dispositionis potest imperare assensum fidei omnino liberum (1). Atqui haec animi dispositio nullo modo destruitur per evidentiam in attestante.

(1) Haec animi dispositio dicitur a Patribus et theologicis pius affectus credulitatis, seu pia affectio credendi. Cf. Arausic. 2, can. 5 (Denz. 178). Cf. infra, n. 54.

Ergo simul cum hac evidentia potest elici actus fidei liber et utilis ad salutem.

Maior constat ex dictis; illa enim animi dispositio, ad fidem necessaria est; eaque nihil obstat libertati fidei, quandoquidem evidentia credibilitatis intellectum non cogit ad assensum, ut supra diximus (n. 47).

Minor vero est manifesta; quo enim ex capite illa dispositio animi destrueretur per evidentiam in attestante?

Confirmatur utraque ratio praecedens. Assensus fidei liberae qui ponitur cum adest sola evidentia credibilitatis, firmior est quam ille assensus necessarius positus ex evidentia in attestante; quia prior procedit ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam, alter vero oritur ex intellectu sponte naturae per vim evidentiae attracto. Ergo etsi ex evidentia in attestante positus sit hic actus fidei necessariae seu coactae, adhuc locus est alii assensui firmiori qui, in vi illius bonae dispositionis de qua locuti sumus, potest poni ex imperio voluntatis a Deo notae per gratiam; ideoque cum evidentia in attestante potest consistere libertas fidei. Pesch, n. 146.

51. Scholion 1. Quaeritur utrum assensus fidei sit liber tantum mediate et causaliter, an etiam immediate et formaliter.

Respondemus fidem esse liberam etiam immediate et formaliter, nec solum mediate et causaliter. Dicitur autem assensus aliquis esse liber mediate et causaliter, secundum quod voluntas potest impedire ne intellectus consideret motiva in quibus talis assensus fundatur; et sic omnis assensus, etiam mathematica evidentia evidens, libere ponitur, ut satis est manifestum. Dicitur vero assensus liber immediate et in se, cum, etiam post considerationem motivorum in quibus fundatur, nondum sequitur necessario ex vi talium motivorum, sed adhuc requiritur determinatio proveniens ex imperio voluntatis.

Iamvero dicimus ad libertatem fidei non sufficere ut sit liber tantum mediate et in causa. Et ratio est quia, dum concilium Vat. definivit libertatem actus fidei, tribuit ipsi libertatem talem, qua caret actus scientiae. Atqui omnis actus

scientiae, etiam strictissimae, liber est mediate et in causa. Ergo concilium non de hac sola libertate potest intelligi. Maior patet; etenim in concilio Vaticano damnati sunt hermesiani, qui certe non negabant fidem esse mediate liberam, sicut est libera omnis scientia. Si ergo interpretaremur concilium de sola libertate mediata et in causa, eius damnatio contra hermesianos fuisset prorsus inutilis. Vide 2. 2, q. 2, a. 9, ad 3.

II. Quaeritur secundo utrum actus fidei sit liber libertate contradictionis sive exercitii, an etiam libertate contrarietatis.

Respondetur ipsum esse liberum utraque ratione, saltem cum adest sola evidentia credibilitatis sine evidentia in attestante. Tunc enim voluntas potest non solum credere et non credere, seu abstinere ad actu credendi (libertas contradictionis sive exercitii); sed etiam potest, ut dicunt, discredere, seu elicere positivum actum recedendi a fide (libertas contrarietatis). Ratio primi est, quia intellectus non cogitur ad assensum per solam evidentiam credibilitatis; unde, sicut in eo casu voluntas potest imperare assensum fidei, potest quoque ipsum non imperare; ideoque non habebitur credendi actus, quod idem est ac non credere. Ratio secundi est, quia etsi in contrarium non adsint argumenta seria, sed saltem adsunt quaedam argumenta apparentia, quibus aliqua formido imprudens de opposito induci potest. Iamvero, voluntas male disposita potest efficere ut intellectus potius attendat ad has rationes futiles, quam ad vera argumenta in favorem fidei; ideoque poterit quoque voluntas in vi eiusmodi apparentium rationum imperare actum positivum negandi articulum fidei, de quo sermo est.

Quid vero si adest evidentia in attestante? In hac hypothesi non pauci auctores dicunt adesse quidem libertatem contradictionis, non vero libertatem contrarietatis. Sic inter alios van Noort (n. 316); Schiffini (n. 77 ad finem). Quare secundum hanc doctrinam qui habet evidentiam in attestante non potest committere peccatum infidelitatis; quod non committitur proprie loquendo cum quis omittit credere articulum fidei sufficienter propositum ad credendum, sed cum quis vel dissensit ab obiecto fidei sufficienter proposito ad credendum,

vel assensit obiecto quod fidei repugnare cognoscit (Schiffini, n. 186). Similiter definit infidelitatem Card. Billot (de virt., pag. 346), dicendo ipsam esse peccatum « quo quis deliberate discredit quidquid sibi sufficienter proponitur tanquam divinitus revelatum ». Vide 2. 2, q. 10, a. 1.

Iamvero, si recte considerentur quae supra diximus (n. 50), putamus adesse libertatem et contradictionis et contrarietatis etiam cum habetur evidentia in attestante. Ut enim audivimus ibi a P. Mayr, data evidentia in attestante potest voluntas elicere hunc actum : Nollem credere si revelatio mihi non esset evidenter proposita ; qui esset actus infidelitatis.

In contrarium posset obiici : Data evidentia in attestante, voluntas non potest impedire seu excludere assensum. Atqui cum tali assensu non apparet quomodo coëxistere possit positivus dissensus requisitus ad libertatem contrarietatis. Ergo.

Respondeo primo retorquendo argumentum : Data evidentia in attestante, necessario sequitur illa assensus quem vocavimus fidei scientificae. Atqui cum tali assensu non apparet quomodo possit coëxistere *non assensus* requisitus ad libertatem contradictionis. Ergo stante evidentia in attestante, ne ipsa quidem libertas contradictionis explicari posse videtur. Responsurus est sine dubio obiiciens, assensum illum fidei scientificae non esse in linea fidei salutaris, de qua nos loquimur. Qua declaratione ab obiiciente accepta

Respondeo secundo : dist. mai. : voluntas non potest in eo casu impedire seu excludere assensum aliquem illius fidei scientificae, conc. ; assensum fidei ex illa praeparatione animi derivatum, qua voluntas prompta est ad imperandum assensum, etsi non adesset evidentia in attestante, nego. Et contrad. minore, nego cons.

« Si aliquis habens evidentiam de existentia revelationis connexae metaphysice cum mysterio ita assereret : assentior mysterio ratione revelationis, quam evidenter cognosco existentem et connexam cum mysterio, non assensurus si hanc evidentiam non haberem, licet mihi proponeretur cum evidenti obligatione credendi : talis quippe esset infidelis ». Sic Gormaz, loco supra citato ; ubi etiam recte subdit quod « libertas quoad speciem, si non requirat exclusionem cuiuscumque assensus...,

sed satis ad illam sit proxima facultas ad actum fidei vel infidelitatis, quam optime componi poterit cum evidentia in attestante libertas non solum quoad exercitium, sed etiam quoad speciem relate ad actum fidei divinae ».

Et simile est quod ait Thyrsus Gonzalez (*manuductio*, pars 1, lib. 2, cap. 3, n. 68); « Postquam homo certificatus est, Deum summe veracem illud revelasse, ex affectu captivandi intellectum in obsequium Dei loquentis, imperat ei ut, unice ob auctoritatem Dei loquentis firmius assentiatur mysterio, quam assentitur ulli veritati ob rationem sibi evidentem. Et respectu huius assensus evidentia illa in attestante non se habet ut causa influens, sed ut mera conditio applicans motivum fidei sub praedicato sibi communi cum cognitione moraliter certa, qua quilibet fidelis ante assensum fidei debet sibi firmiter persuadere Deum illud revelasse ».

Nunc autem dico, evidentia in attestante influens sub praedicato sibi communi cum cognitione moraliter certa, patitur tum omissionem actus in quo stat (libertas exercitii), tum etiam actum contrarium (in quo consistit libertas contrarietatis).

52. Obiicitur (contra thesim) **1.** Actus fidei est conclusio quaedam deducta ex praemissis certis (auctoritas et factum revelationis certo cognitum). Atqui intellectus admissis praemissis certo cognitis, necessario infert conclusionem. Ergo actus fidei nequit esse liber.

Resp. dist. mai.: Ad actum fidei praerequiritur notitia certa de illa duplici veritate, conc.; requiritur talis certitudo de facto revelationis, qua omnis etiam imprudens formido de opposito excludatur, nego. Distinguo etiam minorem: Si agatur de praemissis cognitis certitudine tali qua non excluditur etiam formido imprudens de opposito, nego; si excluditur omnis formido, etiam imprudens, subd.: tunc necessario sequitur aliquis assensus fidei scientificae, conc.; nequit tamen poni assensus liber propter auctoritatem Dei revelantis ex illa animi dispositione per quam voluntas parata est ad credendum etsi non daretur evidentia in attestante, nego. Et explicatio patet ex supra dictis.

Obiicitur 2. Ex dictis sequitur assensum fidei non inniti veritati cognitae, sed determinari a voluntate. Atqui assensus qui non nititur veritati cognitae est assensus caecus, et proinde irrationabilis. Ergo fidei est caeca et irrationabilis.

Resp. dist. mai.: Assensus fidei determinatur a voluntate, ut nulla praesupponatur veritatis cognitio, nego; ut praesupponatur sufficiens cognitio veritatis in testimonio certo, conc. Contrad. min.: Si neque nititur veritati cognitae, neque eam praesupponit ut conditionem, tunc assensus est caecus, conc.; si praesupponit perceptionem veritatis in testimonio certo, nego.

Quoniam ante actum fidei praesupponitur notitia certa praeambulorum fidei, quae praeambula sunt auctoritas Dei et factum revelationis, per hanc cognitionem intellectus videt rem esse credibilem; unde etiam nihil obstat quominus possit ponere actum illum adhaesionis ex imperio voluntatis determinatum, quia bonum et honestum est intellectum submittere Deo loquenti. Nempe: ex una parte videt intellectus rem esse credibilem, quia adest evidentia credibilitatis, neque ulla ratio prudens adest dubitandi de facto revelationis. Aliunde videt quoque intellectus, bonum esse et honestum adhaerere veritati, quam non quidem satis capit, sed quae a Deo credenda proponitur; idque propter obsequium et reverentiam quae Deo loquenti debetur. Nihil ergo obstat quominus adhaereat tali veritati. Sed quia ab ipsa veritate non rapitur (eam enim supponimus esse inevidentem et obscuram intellectui credentis), neque etiam rapitur ab absoluta evidentia testificationis (contra quam dubia quaedam imprudentia moveri possent), inde requiritur influxus voluntatis ad praestandum assensum firmum (1).

Instatur. Ex dictis videretur inferri actum fidei non esse cognitionem. Atqui actus qui non est cognitio non pertinet ad intellectum. Ergo nec fides.

Resp. dist. mai.: Si nomine cognitionis intelligatur actus proprius facultatis cognoscitivae, nego; si intelligatur apprehensio seu perceptio, conc. Ad minorem, nego suppositum

(1) Cf. Vat. sess. 3, cap. 3 (Denz. 1789, 1790); ubi sermo est de voluntatis *obsequio* quod revelanti Deo praestare tenemur. Paulo inferius Denz. 1791) mentio fit liberae *oboedientiae*. Vide etiam can. 1 (Denz. 1810).

difficultatis, quod videlicet ad intellectum nihil pertineat nisi apprehensio vel perceptio veritatis; nam ad eum quoque pertinet adhaesio. Audi S. Thomam (1, 2, q. 17, a 6): « Actus rationis dupliciter considerari potest, uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat et ratione utatur. Alio modo quantum ad obiectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentit, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo naturae imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum et dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit ».

Similia sunt quae habet in quaestionibus de verit. q. 14, a. 1: « Quandoque vero, inquit, intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utputa quod videtur bonum, vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel utile: et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae; et hoc praemio voluntas movetur ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit quod cetera potest homo nolens, credere nonnisi volens ».

Et similiter in 2. 2, q. 2, a. 1: « Ad tertium, inquit, dicendum quod intellectus credentis determinantur ad unum nen per rationem, sed per voluntatem, et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum ».

Obi. 3. Dictum est supra actum fidei esse formaliter liberum. Atqui actus formaliter liberi voluntatis sunt, non intellectus. Ergo fides ad voluntatem pertinet.

Resp. dist. mai.: Secundum quod formaliter significat immediate et in se, non vero mediate et in causa, conc.; secundum quod formaliter est idem atque elicitive, nego. Distinguo etiam minorem: Actus liberi elicitive pertinent ad voluntatem, conc.; nequit voluntas libere imperare aliis potentiis, nego. Hi ergo actus a libera voluntate imperati, dicuntur esse liberi imperative, non elicitive. Sic actus quo ad liberum voluntatis imperium moveo manum, procedit ab ipsa manu; sed quia procedit ex imperio liberae voluntatis, appellatur liber. Similiter actus fidei elicitur ab intellectu, sed quia ut eliciatur necessarium est liberum voluntatis imperium, hac de causa appellatur et est liber.

53. Actus fidei est supernaturalis.

Haec veritas continetur fere in omnibus quae in tractatu de gratia statuuntur contra pelagianos et semipelagianos. Loquimur autem de actu fidei necessario ad iustificationem; non vero de alio quocumque.

Ratio est quia actum fidei necessarium ad salutem nullo modo possumus ponere naturae viribus. Atqui talis actus est supernaturalis. Ergo actus fidei ad iustificationem requisitus est supernaturalis. Maior patet ex tota disputatione contra pelagianos et semipelagianos.

Hinc Ecclesia docuit ad actum fidei requiri gratiam. Vide Denz. 179, 180, 813. Vide etiam in Vaticano contra Hermes (Denz. 1189, 1791, 1814).

Exinde patet definitio fidei, quam S. Thomas his verbis breviter et clare proponit: « Actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gra-

tiam ». 2. 2, q. 2, a. 9. In quibus verbis habentur omnia quae hactenus diximus de actu fidei.

Ponitur nempe fides in intellectu, et quidem in intellectu assentiente, non vero simpliciter apprehendente. Ponitur necessitas imperii voluntatis, quia fides est libera. Tandem statuitur necessitas gratiae, quia fides debet esse actus salutaris et supernaturalis.

54. Ad actum fidei requiritur pius affectus credulitatis.

Haec doctrina patet ex dictis de libertate fidei. Post considerationem enim motivorum credibilitatis, intellectus iudicat doctrinam catholicam esse evidenter credibilem, ideoque prudenter credi posse. Hoc vocatur *iudicium credibilitatis.* Ulterius iudicat doctrinam catholicam credendam esse, quia posito priore iudicio, hoc alterum iudicium sponte fluit ex necessaria dependentia hominis a Deo, propter quam Deo loquenti mentem nostram subiicere oportet. Hoc est *iudicium* quod vocatur *credentitatis.* Haec iudicia diversa sunt, et potest optime primum sine altero existere. Cum tamen intime inter se connectantur, aliquando comprehendi solent sub unico nomine iudicii credibilitatis.

Ut iudicium credibilitatis et credenditatis sint supernaturalia, debent fieri ex gratia elevante. Etiam requiritur ad ea gratia medicinalis (saltem per accidens); quia fieri potest ut homo ex aliqua ratione non sit aptus ad illa iudicia nisi iuvetur quodam speciali lumine, quamvis obiective evidentia per se sufficiat ad ea formanda. Cf. Pesch, n. 172; Kilber, n. 188.

Sed positis his iudiciis, potest homo libere detrectare subiectionem Deo loquenti debitam, idque vel ex superbia, vel ex praeiudiciis, vel ex mala et pessima vita, etc. Contra haec omnia non tam intellectu, quam recta voluntate pugnandum est; ad quam proinde pertinet, eis omnibus superatis, imperare intellectui actum fidei. In hoc imperio consistit *pius affectus credulitatis*, vel *pia affectio credendi;* est enim actus voluntatis intellectum inclinantis ad humilem subiectionem praestandam Deo loquenti. Hic affectus non est caecus, neque fundatur in pertinacia voluntatis; nam ante ipsum praecesserunt iudicia

credibilitatis et credenditatis; et insuper ad hunc assensum imperandum voluntas movetur bonitate quam intellectus in eo deprehendit. « Bonitas illa imprimis est honestas et obligatio subiectionis intellectus creati in Deum, dehinc desiderium salvandae animae suae. Nihilominus huic motivo principali et per se sufficienti, adiungi possunt et utiliter adiunguntur alia motiva, quibus voluntas suavius vel pro particulari sua dispositione etiam efficacius promoveatur ad fidem imperandam ». Van Noort, de fide, n. 288.

Hinc sequitur *rationes cordis* ab apologetica non esse excludendas, quamvis eae solae non sufficiant.

Quod pius affectus credulitatis ex gratia pendeat, patet ex disputatis contra semipelagianos quoad initium fidei. Disputatur tamen inter theologos utrum pia credendi affectio fiat per solam gratiam actualem, an mediante aliqua virtute infusa, saltem in iustis. Et quidem non desunt theologi postulantes ad hunc actum virtutem quamdam infusam distinctam a reliquis omnibus tum theologicis, tum moralibus. Vide Pesch, n. 174, et Billot, pag. 113, 114 simul cum pag. 339. Quaestio magni non refert.

55. Actus fidei est medium necessarium ad iustificationem.

Probatur facile ex Mc. 16, 15; Rom. 1, 17; Gal. 2, 16; Hebr. 10, 38 et 11, 1–6. Vide praeterea Denz. 801, 1793.

Ratio idipsum confirmat. Re quidem absolute spectata, repugnantia non apparet in hoc quod, posita cognitione Dei naturali ex parte obiecti, et supernaturali ex parte principii, homo ducatur ad amorem Dei ex obiecto naturalem, et supernaturalem ex solo principio supernaturali. (Cf. dicta de gratia, pag. 86, *respondeo secundo);* et tandem per hunc actum amoris iustificetur. Sed tamen congruentius haec omnia fiunt per actus etiam ex obiecto formali supernaturales, et propterea ex fide divina provenientes. Ratio est quia in iustificatione et glorificatione homo fit particeps naturae divinae, eique communicantur bona divina prout sunt in se. Atqui conveniens est ut homo, ens nimirum rationale, notitiam habeat huius communicationis priusquam ea statuatur, quod nisi per

fidem stricte dictam seu in auctoritate Dei revelantis fundatam fieri non potest. Ergo eiusmodi actus iustificationem praecedere debet.

56. Ex praecedentibus sequitur actum fidei esse necessarium ad salutem necessitate medii pro adulto peccatore. Quidquid enim est necessarium ad iustificationem, eodem modo necessarium est ad salutem aeternam, quippe quae conceditur solis iustificatis.

Quid vero dicendum de homine qui gratiam sanctificantem in baptismo accepit, neque eam amisit post adeptum usum rationis. Estne pro illo actus fidei medium necessarium ad salutem?

Respondeo: Medium ad salutem necessarium est sola gratia sanctificans. Atqui homo ille eam possidet. Ergo iam pro illo actus fidei non est necessarius; ideoque si post adeptum usum rationis moriatur brevi, propter omissum actum fidei non damnabitur. Dixi si moriatur brevi post usum rationis. Nam secus, cum ex praecepto divino teneatur sicut alii omnes ad actus fidei eliciendos, si eos opportuno tempore non eliciat, peccabit mortaliter; hoc autem peccato admisso, non poterit denuo pervenire ad gratiam nisi per viam fidei.

Insuper ex alio capite actus fidei erit pro ipso moraliter necessarius, quia videlicet sine fide non poterit diversa officia vitae christianae adimplere, ut sunt oratio, susceptio sacramentorum, etc. Cf. Trid. sess. 6, cap. 10 (Denz. 685); et vide Lugo (de fide, disp. 12, n. 3, 133 sq.); et Pesch (tom. 8, n. 434).

57. Ad iustificationem non sufficit fides lata, sed requiritur fides stricta.

Dicitur fides stricta illa per quam adhaeremus alicui veritati propter auctoritatem Dei loquentis, secundum eam fidei notionem quae traditur in Vaticano (Denz. 1789): « Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecum rerum veritatem, naturali rationis lumine perspectam, sed *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*, qui nec falli nec fallere potest ».

Fides autem *lata* ea dicitur per quam cognoscimus Deum ex cognitione creaturarum; secundum quod creaturae imperfectionibus suis nobis manifeste ostendunt existere principium quoddam summe perfectum, a quo omnia in esse producta sunt et sustentantur; quod principium est Deus. Haec fides lata, est verus actus scientiae, sed quadam impropria ratione potest vocari fides, quatenus cognitio existentiae Dei eiusque perfectionum ex creaturis hausta, appellari potest cognitio de Deo habita ex testimonio creaturarum, secundum illa verba psal. 18, 2: *Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.*

Doctrina quae sustinet sufficere fidem latam, damnata est ab Ecclesia. Cf. prop. 23 inter damnatas ab Innocentio XI (Denz. 1173) quae sic se habet: « Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit ». Advertendum est hanc propositionem contineri inter eas quae a Innoc. XI damnatae sunt *ut minime tamquam scandalosae et in praxi perniciosae.* (Vide Denz. post n. 1215). Propositio ergo quae affirmat sufficere fidem latam, damnata est vel tanquam scandalosa, vel tanquam in praxi perniciosa. Sequiturne inde eam esse damnatam ut falsam? Negat Gutberlet, cuius sententiam de sensu huius censurae non omnino respuit van Noort (de fide, n. 324 in nota). Sed tamen auctores generatim tenent doctrinam de sufficientia fidei latae esse falsam, et quidem in vi huius damnationis. Ratio est, quia, etsi non repugnet propositionem aliquam veram, posse esse scandalosam et in praxi perniciosam, nihilominus propositio *per se* scandalosa nequit non esse falsa. Quia si est *per se* scandalosa, est talis pro quacumque hypothesi et circumstantia. Atqui nequit accidere ut propositio vera pariat scandalum semper et in omni hypothesi. Ergo. Rursus, cum Ecclesia damnat aliquam propositionem ut scandalosam, censendum est sermonem esse de scandalo ex tali doctrina *per se* producto, nisi aliud constet. Cf. Viva, Trutina, tom. 1, quaest. prodroma, n. 18. Vide tamen Schiffini, de Virtutibus, n. 168 ad finem, in nota.

Praeterea, falsitas huius doctrinae theologice demonstratur multis argumentis. Et *primo* quidem, cum conc. Vaticanum

decrevit fidem esse necessariam ad salutem (Denz. n. 1793), de illa fide loquitur quam paulo ante (n. 1789) dixerat « virtutem esse supernaturalem, qua..., ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem..., sed propter auctoritatem Dei revelantis ». Atqui haec est fides non late sed stricte dicta. Ergo requiritur ad remissionem peccatorum et salutem consequendam fides stricta.

Secundo; fides ad salutem requisita, est fides libera, et consequenter meritoria. Atqui fides lata, quippe quae fructus est verae demonstrationis, nequit esse libera et meritoria. Ergo ea non sufficit, sed requiritur fides stricta.

Tertio; fides, sine qua impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6), dicitur ab Apostolo (ib. v. 1) *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* « Atqui res sperandae et nondum apparentes, quas tanquam praecipuum obiectum materiale fidei assignat, sola fide stricta cognosci possunt, cum sint praemia supernaturalia iustis in altera vita retribuenda: unde ibidem in toto capite fidem semper exhibet divinis revelationibus innixam. Ergo... ». Mendive, de fide, n. 260. Alia argumenta vide apud Corluy, t. 2, pag. 230, 231; Billot, de virt., thes. 19.

Quarto; ratio naturalis idipsum confirmat, ut patet ex supra dictis, n. 55 et de gratia, n. 44.

58. Corollarium. Ergo non sufficit fides in voto, sed requiritus fides in re. Si enim fides stricta sufficeret in voto, posset suppleri per fidem latam, et consequenter sufficeret aliquando fides lata. Atqui ex dictis fides lata nunquam sufficit. Ergo nec fides stricta in voto. Praeterea, ut recte advertit Mendive (de fide, n. 264), sententia de sufficientia fidei latae, quam Innoc. XI damnavit, eo tendebat ut diceret et sustineret fidem stricte dictam non semper requiri in re, sed aliquando posse suppleri per aliud, nempe, per fidem latam. Atqui sufficientia fidei latae damnata est. Ergo consequenter nequit admitti sufficientia fidei in voto. Alia quaedam apud Corluy, Spicilegium, pars 2, pag. 229 sq.

Propositio 5. Assensus fidei est obscurus. Nihil tamen obstare censemus quominus in obiecto secundario fidei possit credi aliqua veritas, etsi ante fidem demonstratione scientifica percepta sit. Possunt igitur simul esse in eodem subiecto scientia et fides.

59. Actum fidei esse aliquo modo obscurum, non solum est veritas ab omnibus theologis admissa, sed etiam in documentis revelationis clare contenta.

Etenim Hebr. 11, 2 fides dicitur *argumentum non apparentium*. Praeterea, 1 Cor. 13, 12 fides contraposita visioni beatificae, appellatur cognitio aenigmatica ; quod obscuritatem sonat. Tertio, 2 Cor. 5, 7 dicimur in hac vita ambulare per fidem, non per speciem, ad significandam imperfectionem et obscuritatem fidei, per quam res in sua propria specie non percipiuntur.

Eadem omnino est doctrina constans SS. Patrum; quorum testimonia quaedam videri possunt in Enchir. Patrist., n. 417, 418, 1057, 1223, 1498, 1826, 1833, 2318, 2331.

Doctrina Ecclesiae non minus est manifesta. Primo enim in constitutione Benedicti XII de visione Dei beatifica (Denz. 530), dicitur fore ut, adveniente visione Dei, fides evacuetur; ubi manifeste indicatur obscuritas fidei, visionis claritati opposita.

Sed praeterea et maxime, in Vaticano frequenter sermo est de obscuritate fidei. Sic in sess. 3, cap. 3 (Denz. 1789) haec habentur: « Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei adspirante et adiuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, *non propter intrinsecam rerum veritatem*, naturali rationis lumine perspectam, *sed propter auctoritatem Dei revelantis*, qui nec falli nec fallere potest. Est enim fides, testante Apostolo, *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* ». Quae verba aperte docent non esse in fide eam evidentiae claritatem, qua res in sua intrinseca natura percipimus.

Alibi (Denz. 1795, 1796) obiectum fidei dicuntur esse *mysteria in Deo abscondita et quadam quasi caligine obvoluta;*

in can. 1 de fide (Denz. 1811), definitur fidem distingui a naturali de Deo et rebus moralibus scientia; tandem in can. 1 de fide et ratione (Denz. 1816), decernitur in revelatione divina vera et proprie dicta mysteria contineri, neque universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari.

Quare, etsi de obscuritate fidei nulla habeatur solemnis Ecclesiae definitio, adest tamen ordinarium et universale magisterium velut de re pertinente ad doctrinam revelatam et credendam; inevidentiam enim seu obscuritatem fidei proponit Ecclesia haustam ex Scripturis (Denz. 1789, 1795 et 1796).

Unde dicimus obscuritatem fidei esse de fide divina et catholica (Denz. 1792); quamvis non de fide definita.

60. Si autem quaeratur quomodo fidei obscuritas explicanda sit, quaedam apud omnes doctores certa sunt, quaedam vero in opinione versantur.

Inter ea quae certa sunt, haec possunt enumerari:

Primo, fides dicitur obscura ratione obiecti formalis, quia auctoritas Dei revelantis, quae est obiectum formale fidei, non manifestat intrinsecam rei veritatem. Quo sensu intelligitur a Vaticano locus Apost. ad Hebr. 11, 1, ut patet ex verbis nuper laudatis. Ubi adverte hanc obscuritatem fidei competere peculiari quadam ratione, et veluti ex essentia sua. Nimirum, obscuritas fidei non tam consistit in hoc quod sit quaedam cognitio imperfecta, sed potius in eo quod ex natura sua opponitur claritati in quam tendit demonstratio scientifica.

Et certe, si fides diceretur obscura tantum propter imperfectam rei cognitionem quam secum fert, haberet obscuritatem quodammodo communem cum ipsa scientia. Scientia enim humana saepe saepius est imperfecta; et quamvis in obiectis quae nostrae cognitioni proportionata sunt, ut ex. gr. in mathematicis demonstrationibus, magnam exhibeat claritatem atque evidentiam, in aliis obiectis est satis obscura, sicut accidit in scientia quam habemus de Deo, de anima, de angelis et ita porro; de his enim obiectis habemus conceptus aut mere analogicos (ut de Deo), aut saltem improprios (ut de spiritu generatim, eiusque natura).

Sed notandum est scientiam de se tendere ad excludendam obscuritatem rei in quam versatur; quaerit enim, quantum potest, internam eius rationem. E contrario autem fides; quae ex ratione sibi essentiali, seu ex obiecto formali, excludit eam evidentiae claritatem quam scientia persequitur; neque enim fides quaerit intrinsecam rei veritatem, sed sistit in ea admittenda propter loquentis auctoritatem. Unde patet adesse in fide ratione obiecti formalis quandam peculiarem obscuritatem, qua caret cognitio scientifica proprie dicta.

Secundo, fides habet eam obscuritatem, qua opponitur visioni rei ut est in se. Sic eruitur ex 1 Cor. 13, 12; 2 Cor. 5, 7; atque etiam ex constitutione Benedicti XII superius laudata. Adveniente igitur visione rei quae per fidem est credita, perit fides. Quod non contingit cum agitur de cognitione scientifica; si enim ex nexu intrinseco qui adest inter effectum et causam pervenerim ad cognitionem causae, ut ex, gr. ex operationibus hominis assurgimus ad existentiam animae, eiusque spiritualitatem, immortalitatem, etc., visio immediata essentiae animae non destruit priorem cognitionem demonstratione acquisitam, sed eam e converso clariorem reddit ac perfectiorem. Unde etiam ex hoc capite fides habet quandam peculiarem obscuritatem quam non habet scientia.

Tertio, dicitur praeterea fides obscura, quia obiectum eius materiale primarium est nobis prorsus inaccessibile. Duplex enim genus obiectorum credendum nobis proponitur, ut dicitur in Vaticano, sess. 5, cap. 4 (Denz. 1795); aliud est eorum, ad quae naturalis ratio pertingere potest; aliud vero pertinet ad mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Imo, etiam revelatione tradita et fide suscepta, tantum possumus cognoscere existentiam eorum; quoad essentiam enim et internam naturam mens nostra numquam idonea redditur ab ea perspicienda instar veritatum, quae proprium eius obiectum constituunt, ut iterum dicitur in Vaticani loco citato (Denz. 1796). Iamvero, haec mysteria pertinent ad primarium obiectum materiale fidei nostrae; ut enim ait S. Thomas (2. 2, q. 8, a. 1), «quaedam per se directe cadunt sub fide, quae naturalem rationem excedunt, sicut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum;

quaedam vero cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista secundum aliquem modum, sicut omnia quae in Scriptura divina continentur ». Vide etiam q. 1, a. 6, ad 1.

In scientia autem aliud contingit; neque enim obiectum eius primarium est quid impervium, sed tale cuius naturam potest mens nostra cognoscere. Est igitur hoc tertium caput, unde specialis obscuritas competit fidei divinae.

61. Restant nunc alia duo breviter investiganda; quorum primum est, quomodo se habeat fidei obscuritas quoad evidentiam in attestante; alterum vero, utrum ad eliciendum actum fidei de aliqua veritate, necessario praerequiratur ut eadem illa veritas non sit percepta per demonstrationem ab eo qui eam credit; seu utrum possint in eodem intellectu simul inveniri scientia et fides relate ad unam eamdemque veritatem.

Ad primum quod attinet, supra vidimus (n. 48) quomodo cum evidentia in attestante componi possit libertas fidei; secundum quod, data eiusmodi evidentia, voluntas potest praecipere assensum eliciendum cum sola evidentia credibilitatis, et quamvis non adesset evidentia omnimoda facti revelationis. Est autem sat manifestum, eiusmodi actum fidei liberae esse etiam obscurum; neque enim fundatur ullo modo in evidentia, sed in auctoritate Dei revelantis. Ergo cum evidentia in attestante cohaeret tum libertas, tum etiam obscuritas fidei divinae.

Sed potest quaestio aliter proponi. Nimirum, in loco citato de libertate fidei, negavimus actum fidei esse liberum si procedit ex evidentia in attestante. Iamvero nunc quaeritur, utrum actus fidei desinat esse obscurus eo ipso quod provenit ex evidentia in attestante.

Quaestioni autem sic propositae respondemus, obscuritati fidei non officere evidentiam in attestante, etiamsi agatur de actu posito ex evidentia.

Ratio est, quia obscuritas peculiaris fidei in hoc consistit, quod, ex motivo suo formali, non tendit ad manifestandam internam rei rationem, sed solum ad admittendum aliquid propter testimonium loquentis. Atqui haec obscuritas eadem

manet etiamsi assensus procedat ex evidentia in attestante. Ergo eiusmodi assensus non impedit obscuritatem fidei.

Ad maiorem vide superius dicta in numero praecedenti.

Minor vero probatur; quia evidentia in attestante facit quidem evidentem existentiam rei de qua agitur, sed non eius rationem intrinsecam. Sic supponamus agi de mysterio SS. Trinitatis. Etsi quis evidenter cognoscat tum sapientiam et veracitatem Dei, tum etiam factum revelationis, et quidem cum tali evidentia quae omnem vel imprudentissimam de opposito excludat formidinem, non quidem ullo modo negare poterit illius mysterii existentiam, non tamen ideo scit in quo consistat eius interna ratio.

Ad rem Coninck (de fide, disp. 9, n. 108): «Nota haec duo multum inter se distingui: *Haec res, sive quod Deus sit trinus et unus, est mihi in se evidens:* et: *Evidens mihi est quod haec propesitio, Deus est trinus et unus, est vera.* Quibus aequivalent hae duae: *Connexio inter dictum subiecti et praedicati mihi est evidens:* et: *Evidens est mihi, inter dictum subiectum et praedicatum esse connexionem, sive ea esse connexa.* In utroque enim casu in priore propositione, si stricte velimus loqui, significatur naturam subiecti et praedicati, aut saltem naturam et qualitatem connexionis, quae inter ea existit, mihi clare esse cognitam, sive me clare scire qua ratione praedicatum conveniat subiecto, qualisque inter ea sit connexio. In secunda solum significatur me clare scire eam connexionem inter ea vere a parte rei esse, quod potest esse verum, etsi ignorem qualis ea sit».

Vide etiam S. Thomam in 2. 2, q. 4. a. 1, ad 5; et q. 5, a. 2. Nota quomodo S. Doctor in hoc articulo fateatur quidem fidem daemonum esse coactam (ad 2), sed tamen ait esse fidem, seu talem cognitionem qua res in se ipsis evidentes non fiunt (1).

Praeterea, diximus supra obscuritatem fidei in hoc etiam reponi, quod cessat per immediatam visionem ipsius rei quae fuit credita. Atqui, data visione immediata rei, cessare etiam

---

(1) Testimonia plurima aliorum auctorum ad hoc confirmandum vide in Dict. de Théol. cath. 6, 441, sq.

debet illa cognitio hausta ex evidentia in attestante, ut satis manifestum esse videtur. Ergo haec cognitio habet eam obscuritatem quae propria est fidei.

62. Obiicies. Etiam in demonstratione scientifica qua ex cognitis effectibus assurgimus ad cognitionem causae, devenimus tandem aliquando ad hoc, ut nobis innotescat existentia causae. Atqui tamen ea dicitur vera demonstratio scientifica, neque habet obscuritatem fidei. Ergo ex eo quod per evidentiam in attestante nobis nota fiat sola existentia rei, non vero natura eius, nequit talis cognitio vocari obscura.

Resp. dist. mai.: devenimus etiam ad cognoscendam existentiam causae, conc.; tantum ad hoc, nego. Et concessa minore, nego cons.

Potissima demonstratio ea est quae dicitur a priori seu propter quid; sed etiam demonstratio a posteriori est vera demonstratio, eaque ostenditur non solum existentia rei alicuius, sed etiam quodammodo natura eius. Cum enim inter effectum et causam propriam detur nexus intrinsecus, ipsi effectus quadam ratione nobis manifestant qualis esse debeat ipsa causa. Sic ex operationibus vitae humanae non solum colligimus existere animam, sed etiam qualis ea sit; exinde enim probamus animam humanam debere esse spiritualem, immortalem, et ita porro; quae omnia pertinent ad essentiam animae. Similiter, cum ex creaturarum contingentia et limitatione cognoscimus Deum esse, non mere habetur notitia existentiae Dei, sed existentiae Dei sub ratione causae primae, entis necessarii, creatoris omnium rerum ex nihilo, etc. Quae omnia nobis demonstrant tum esse Deum, tum etiam aliqua ratione qualis sit natura eius.

Nihil autem eorum quae pertinent ad essentiam rei cognosci potest per evidentiam in attestante, sed nudam existentia eius. Ergo satis patet quantum distet notitia rei acquisita per veram demonstrationem, quamvis imperfectiorem, ab ea quae acquiritur per evidentiam in attestante. Cf. S. Th. in 3, q. 1, a. 2, solutio 2, ad 4.

63. Exinde melius patet cur superius (n. 49 in nota) negaverimus veram scientiae rationem illi actui, qui ponitur ex

evidentia in attestante. Scientia enim proprie loquendo dicitur cognitio rei habita per demonstrationem; demonstratio autem in id tendit ex sui conceptu, ut nobis ostendat internam naturam rei. Ubi ergo adest mera demonstratio facti alicuius, quamtumvis sit demonstratio evidens, non pertingitur ad dignitatem scientificae cognitionis. Alio autem sensu latiore nihil prohibet quominus historicas cognitiones dicamus quoque scientificas, quatenus nomine scientiae veniat quaevis notitia certa habita per medium evidens, sive evidentia ostendente solam rei existentiam, sive ulterius manifestante essentiam eius.

64. Obiicies 2. Assensus ex clara revelatione non potest non esse assensus evidens obiecti revelati; assensus autem ad quem ordinatur fides nostra, est assensus inevidens et obscurus; ergo nostra fides non potest efficere talem assensum. Sic Lugo, de fide, disp. 2, n. 7.

Resp. dist. ant.: Assensus ex clara revelatione, seu ex evidentia in attestante, est assensus evidens, quatenus evidenter ostendit existentiam obiecti revelati, conc.; naturam eius, nego. Similiter distinguo secundam partem antecedentis: Assensus fidei habet maiorem obscuritatem cum non procedit ex evidentia in attestante, conc.; non salvaretur essentialis obscuritas fidei quamvis procederet ex evidentia in attestante, nego. Dist. etiam cons.: Fides nostra non potest efficere talem assensum attenta sola obscuritate fidei, nego; attenta eius libertate, conc.

Concedimus libertatem fidei non salvari si assensus fit ex evidentia in attestante, ut patet ex supra dictis; nunc autem sermo non est de libertate, sed de obscuritate fidei (1).

Concedimus etiam maiorem esse obscuritatem fidei cum non habetur evidentia in attestante; sed inde non sequitur essentialem fidei obscuritatem non salvari quamvis procederet ex evidentia revelationis. Essentialis enim eiusmodi obscuritas

---

(1) *Si dicas* omnem assensum liberum eo ipso esse etiam obscurum; non ergo distingui libertatem fidei ab eius obscuritate.

Resp. trans. ant. et neg. cons. Ex eo enim quod omnis assensus liber obscurus sit, non sequitur omnem assensum obscurum esse liberum, ut satis patet ex dictis.

reponitur in eo quod fides ex suo motivo formali non faciat cognoscere intrinsecam rei veritatem, et hanc solam obscuritatem probant documenta Scripturae et conciliorum in quibus agitur de obscuritate fidei. Huic autem obscuritati locus est, ut vidimus, etiamsi loquamur de assensu posito ex evidentia revelationis, seu ex evidentia in attestante.

65. Hactenus consideravimus casum evidentiae revelationis seu evidentiae quae dicitur in attestante; nunc autem quaeritur utrum inevidentia seu obscuritas ipsius rei revelatae sit necessaria conditio praerequisita ad actum fidei. Quaerimus nimirum utrum in eodem intellectu possint simul consistere scientia et fides. Sed prius aliqua praemittenda sunt ad determinandum statum quaestionis.

Constat apud omnes catholicos obiectum materiale primarium fidei sic esse obscurum, ut nullo modo ab intellectu humano demonstrari possit quoad eius veritatem intrinsecam. Vide superius dicta, n. 60, tertio.

Constat etiam credenda nobis proponi non solum mysteria in Deo abscondita, sed etiam alia quaedam *ad quae naturalis ratio pertingere potest*, ut dicitur in Vaticano, sess. 3, cap. 4 (Denz. 1795); seu *quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt*, ut habetur ibidem, cap. 2 (Denz. 1786). Hae veritates revelatae, quas ratio naturalis potest probare, ut sunt existentia Dei, eiusque attributa non pauca, appellandae sunt evidentes, non quidem immediate, sed certe mediate: demonstratio enim nihil aliud est nisi evidens deductio conclusionis ex praemissis evidenter cognitis. Adverte insuper per talem demonstrationem nos pertingere ad cognoscendam aliquo modo ipsam naturam rei, de qua agitur, ita ut sermo sit de vera demonstratione scientifica, ut supra notatum est (n. 62).

De his ergo veritatibus, quas ratio nostra demonstrat, quaerimus utrum fide divina credi possint etiam ab eo qui antecedenter ad fidem eas cognoverit demonstratione scientifica. Nullus enim dubitat eas posse ac debere credi ab eo qui earumdem rationem non potest capere. Nullus etiam dubitat quin possit aliquis eas veritates primo credere per fidem, et postea demonstrare per lumen rationis; unde scientia et

fides possunt esse in eodem intellectu hac saltem ratione, quatenus primo praecedat fides, et postea veniat demonstratio rei quae primum fuit accepta per fidem. Tota ergo difficultas praesens posita est in hoc: Philosophus qui primo demonstravit existentiam Dei aliasque similes veritates ex lumine naturalis rationis, potest has easdem veritates credere? (1).

66. Antequam ad probationes veniamus, alia duo advertenda sunt.

Primum est eiusmodi: Cognitio evidens per excellentiam ea dicitur, quam habemus de primis principiis, ut bis bina esse quatuor, totum eas maius sua parte, non posse idem simul esse et non esse sub eodem respectu, etc.; in quibus veritatem tam perspicue videmus, ut maior claritas dari ne-

(1) Notandum est quaestionem hanc non recte proponi si quaeratur utrum idem obiectum possit ab eodem intellectu sciri et credi sub diversis respectibus. Nihil enim vetat quominus idem obiectum materiale sub alio respectu sciatur, et sub alio credatur, quatenus eadem realitas potest multis modis considerari, quorum unum demonstratione capio, alium vero non capio, quem proinde alterum fide tenere possum. Sic omnia Dei attributa absoluta sunt realiter idem, nec differunt nisi ratione cum fundamento in re. Quae rationis distinctio sufficit ut illa attributa, quoad se prorsus identica, sint tamen quoad nos totidem veritates distinctae, distinctis quoque propositionibus exprimendae. Quare non sufficit unum illorum probare ac demonstrare, ut cetera omnia censeantur demonstrata. Unde qui probat ratione naturali Deum esse aeternum, potest forte ignorare ipsum omnipotentem, liberum, omniscientem, et ita porro. Poterit igitur talis homo scire idem obiectum, nempe Deum, sub uno respectu, illudque idem obiectum sub alio respectu credere; neque in hoc, ut censeo, ulla est aut fuit unquam disputatio inter doctores. Disputatio autem tunc incipit, cum investigatur utrum illud ipsum attributum divinum, quod prius ratione demonstrative cognovi, possim quoque credere (si revelatum est). Ideoque quaestio est, utrum eadem propositio, eadem veritas, possit credi ab illo intellectu, qui prius eamdem illam veritatem seu propositionem demonstrative cognovit.

Illud attributum divinum quod credis, ratione distinctum ab illo quod demonstrasti, pertinet certe ad obiectum materiale fidei; est enim id *quod* credis. At vero dum illud fide accipis, non credis totum illud obiectum materiale, quod Deus est, sed credis *hanc* formalitatem, *hoc* attributum, ratione distinctum ab eo quod demonstrasti.

queat. Eadem fere evidentia habetur in non paucis demonstrationibus mathematicis quae facili discursu colliguntur, ut summam angulorum trianguli aequivalere duobus rectis, et similia quaedam. De his rebus tam claris et evidentibus nolumus disputare num possint sciri simul et credi; essetque disputatio satis inutilis, quandoquidem Deus non revelavit eius generis veritates; disputatio autem nostra versatur de possibilitate credendi *revelata*, quae captum nostrum non superant.

Sed praeter evidentiam primorum principiorum et demonstrationum mathematicarum, admittenda est alia veri nominis evidentia; et praeter argumenta mathematica, admittere quoque oportet alius generis demonstrationes, ut de existentia Dei, de creatione mundi a Deo, etc.; in quibus vera quidem demonstratio adest, sed tamen ad certitudinem mathematicam non pertingitur.

« Deum esse, ait Toledo, a posteriori et per effectus demonstratur... Tales demonstrationes quamvis non sint ita certae sicut mathematicae, in suo tamen genere et simpliciter perfectae sunt; non enim in omnibus aequalis certitudo petenda est ». In S. Th. 1 p.; q. 2, a. 2. Quibus conformia sunt quae habet Card. Billot, ubi ait: « Vides ergo quomodo scientiae mathematicae ratione obiecti differant tum a naturalibus seu physicis, tum a metaphysicis et divinis. Ab illis quidem, pro quanto obiectum est incomplexum et immobile; ab his vero, pro quanto est infimum et immaginationi familiare. Non mirum igitur est si perfectae ibi evidentiae locus sit, quam iniquae in aliis materiis ex aequo exigunt qui supra mathesim nihil aestimant aut vident ». De virtutibus, ed. 2, pag. 199 in nota. Ad exemplum autem eorum in quibus mathematica demonstratio desideratur et inique exigitur, idem Card. Billot adhibet existentiam Dei (ib. pag. 200 in nota). Vide quoque pag. 217 ad finem.

De his ergo veritatibus demonstratis quidem, sed in quibus perfecta illa evidentia mathematica non habetur, sustinemus posse haberi ab eodem homine scientiam simul et fidem.

Alterum quod advertere volumus hoc est: Cum dicimus scientiam et fidem in eodem intellectu simul posse consistere,

id intelligimus esse possibile saltem successivis actibus. Quidam enim defendunt actum fidei et scientiae etiam simul in eodem intellectu coëxistere posse; imo etiam, unum eumdemque actum posse esse simul et scientiae et fidei sub diversis respectibus. His tamen quaestionibus relictis (1), loquimur in thesi, ut dictum est, de diversis actibus, et quidem non simul, sed successive in eodem intellectu existentibus, quorum unum sit scientiae, et alter fidei quoad eamdem veritatem.

Adversarios habemus multos et nobilissimos; sed neque desunt patroni optimi; inter quos, praeter auctores fere omnes Soc. Iesu, enumerare liceat Albertum Magnum, S. Bonaventuram, Alex. Alensem, quorum testimonia videri possunt apud Mazzella (de virtutibus, ed. 3, n. 398); vel Franzelin (De Deo Uno, thes. 9). Quibus adde Janssens (de Deo, tom. 1, pag. 398); Jungmann (de Deo, n. 29); Brouwer (de Fide, Lovanii, 1800, pag. 244), aliosque non paucos. Unde patet sententiam, quam sequimur, auctoritate doctorum esse commendatissimam.

67. Nota bene. Forte videri posset disputatio nostra de solo nomine; concessimus enim supra, vel saltem transmissimus, fidem esse impossibilem ubi adest evidentia perfecta et quasi mathematica. E converso autem adversarii admittere videntur fidem et scientiam posse simul consistere, ubi desit evidentia perfecta. Ubinam ergo tunc est disputatio?

Respondetur disputationem esse realem, et non de solo nomine; quod ut pateat, iterum monemus (quod iam supra indicavimus) quaestionem restringi ad ea sola, quae in rebus divinis humanae rationi per se non impervia, debuerunt nihilominus a Deo revelari, ut in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possent. Sic Card. Billot, de virtutibus, edit. 2, pag. 241.

Quod hae veritates demonstrari possint viribus naturalibus rationis humanae, ac revera demonstrentur, convenit inter

(1) Recte advertit Harent (Vacant, foi, 454) has esse quaestiones phychologicas inutiles et impertinentes. Vera quaestio haec est: Qui demonstravit Deum esse, potest post demonstrationenem credere existentiam Dei?

nos et adversarios nostros. Praeterea, quod in demonstratione harum veritatum non habeat locum evidentia illa perfecta, et quasi mathematica, etiam admittimus simul cum adversariis nostris. Cf. eundem Card. Billot, pag. 199 et 200.

De his ergo veritatibus quaestio est, utrum possint sciri simul et credi ab uno eodemque homine; utrum nempe ille qui capit demonstrationis vim, quibus hae veritates demonstrantur, possit eas fide quoque tenere. Ubi nos affirmativam sententiam tenemus, adversarii vero nostri negativam. Non ergo de solo nomine fit disputatio, sed de re. Sic adversarii nostri dicunt existentiam Dei non posse credi ab his qui demonstrationem existentiae Dei capiunt, sed esse preambulum ad fidem; contra vero nos dicimus Dei existentiam credi posse etiam ab his qui demonstrative probant Deum esse.

His ergo positis, veniamus iam ad rem ostendendam.

68. Prob. 1. Existentia Dei per rationem naturalem demonstrari potest. Atqui potest quoque credi ab eo qui eam demonstravit. Ergo de existentia Dei potest simul haberi scientia et fides; idemque a pari de aliis multis dicere oportet.

Maior constat ex Vaticano (Denz. 1806): « Si quis dixerit, Deum unum et verum... per ea quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse: A. S. ». Ubi certo cognosci ex effectibus (seu per ea quae facta sunt) idem valet ac demonstrari; ut adversarii nostri omnino admittunt, et habetur in formula iurisiurandi modernistis proposita (Denz. ed. 11, n. 2145).

Minor probatur ex eodem Vaticano (Denz. 1782): « Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia *credit* et confitetur unum esse Deum verum et vivum... ».

Ad vim argumenti enervandam duo dici possunt: 1) Dei existentia credenda proponitur secundum quod est auctor ordinis supernaturalis, vel secundum quod existentia Dei eiusque unitas cum Trinitate Personarum credendae sunt.

Respondetur hoc dici non posse; quia concilium loquitur de fide profitenda in *Deum unum et verum, creatorem ac Dominum caeli et terrae* (Denz. 1782); inferius vero idem concilium definit existentiam *Dei unius ac veri, creatoris et Do-*

mini nostri per ea quae facta sunt certo cognosci posse. Iamvero, manifestum est ratione naturali probari existentiam Dei secundum quod est auctor ordinis naturalis. Cum ergo Dei existentia proponatur credenda sub eodem omnino respectu sub quo demonstrari potest, satis clare apparet sermonem esse de credenda existentia Dei ut auctoris ordinis naturalis.

2) Satis est, dicunt secundo, ut decreta Vaticana sic intelligamus, ut existentia Dei dicatur credenda ab his qui demonstrationem non capiunt. Eo vel magis quod in Vaticano ne unum verbum habeatur, unde probari possit obligatio credendi explicite atque distincte omnia de quibus sermo est in locis adductis. Hinc ergo, qui non satis capiunt probationes existentiae Dei, oportebit ut hanc fide accipiant et credant; sed in ceteris eiusmodi obligatio non probatur ex Vaticano.

Sed respondetur ne hanc quidem exceptionem ullius esse valoris. Neque enim argumentum nostrum in eo fundatur, quod omnes, sive docti, sive indocti, existentiam Dei credere debeant (1); sed in eo quod omnes, doctis minime exclusis, eam de facto credunt. Atqui docti praeterea demonstrant Deum existere. Ergo hanc veritatem percipiunt et fide, et scientia; ideoque fides et scientia possunt simul in eodem intellectu consistere.

Attende enim verba concilii: « *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur* unum esse Deum verum... » (Denz. 1682). Et paulo post (Denz. 1783): « *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet* Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse ». Est ergo *eadem sancta mater Ecclesia* quae ex una parte credit Deum esse, et ex alia tenet et docet eius existentiam probari posse; ideoque Ecclesia docens, seu corpus Episcoporum una cum Rom. Pontifice, *et docet et credit* Deum esse. Atqui Rom. Pontifex et Episcopi, quibus componitur Ecclesia docens, ad eos profecto pertinent qui possunt habere, et etiam de facto habent, cognitionem existentiae Dei scientifica demonstratione acquisitam. Ergo illi ipsi qui demon-

(1) Ex hac obligatione credendi argumentum ducit Mazzella (de virtutibus, n. 396); Pesch (n. 404). Sed argumentum ita propositum non videtur habere indubiam vim.

strarunt Deum existere, hoc ipsum credunt; ideoque potest fides dari circa veritatem demonstratione cognitam (1).

Ergo concilium, inquies, voluit damnare contrariam sententiam? Id certe non affirmamus; sed tamen ex modo loquendi concilii argumentum ducimus, quod nobis quidem videtur certo probare id quod probandum est.

Et hic obiter nota, ubicumque concilium loquitur de fide, ne verbum quidem haberi unde deduci possit obscuritatem fidei postulare ut obiectum credendum debeat esse semper et necessario obscurum; quod docet sententia quam refutamus. Concilium hoc unum affirmat, mysteria fidei nostrae non posse demonstrari; de aliis autem veritatibus naturalis ordinis, quas ratio demonstrat, non solum non ait easdem credi non posse ab eis qui vim capiunt demonstrationum, sed contra dicit: « praeter ea, *ad quae naturalis ratio pertingere potest*, credenda nobis proponi mysteria in Deo abscondita » (Denz. 1795). Credenda ergo proponuntur etiam ea ad quae naturalis ratio pertingere potest. An proponuntur credenda solis indoctis? Nulla similis limitatio in concilio, cuius verba indefinita sunt.

Prob. 2. Hebr. 11, 6 dicitur: *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Ubi duo dicuntur credenda, et existentia Dei, et Deus remuneratur. Atqui existentia Dei potest quoque demonstrari. Ergo eadem veritas potest sciri et credi.

Contra argumentum dici potest: a) in eo sermonem esse de existentia Dei ut auctoris ordinis supernaturalis, ideoque argumentum non valere; etenim Deus ut auctor ordinis supernaturalis per solam fidem cognosci potest; *b*) Sermonem esse de existentia Dei *remuneratoris;* cumque remuneratio hominibus in hoc ordine providentiae concedenda pertineat ad ordinem supernaturalem, verba Apostoli spectare hunc

---

(1) Minoris adhuc momenti esset obiectio petita ex eo quod verbum *credere* adhibeatur in Vaticano sensu improprio, pro omni scilicet assensu veritati praestito. Ibi enim (Denz. 1782) *credere* accipitur pro actu stricto fidei divinae, ut patet ex canonibus illi capiti respondentibus (Denz. 1807 sq.). Praeterea, hac obiiciendi ratione possent eludi omnes conciliorum definitiones.

ordinem supernaturalem, qui non potest a nobis apprehendi nisi per fidem.

Resp. ad 1, in textu Apostoli proponi credendam existentiam Dei. Iamvero, haec duo valde inter se differunt: *Deus est*: et: *Deus est auctor ordinis supernaturalis.* Unde sensus obvius verborum non patitur praedictam interpretationem.

Resp. ad 2, existentiam Dei, et Deum remuneratorem proponi ab Apostolo ut veritates distinctas. Ait enim: *Credere oportet accedentem ad Deum quia est*, **et** *inquirentibus se remunerator sit.* Ubi nota textum graecum; in quo non dicitur simpliciter Deum esse remuneratorem, sed dicitur: *remunerator* **fit.** Quod Deus exsistat, id Ei competit ex necessitate naturae; quod vero fiat seu evadat remunerator in ordine supernaturali, id pendet ex liberrima voluntate Dei. Ergo in textu Apostoli sermo est de exsistentia Dei et de Deo remuneratore, ut de duobus veritatibus inter se distinctis.

Alias etiam exceptiones ponunt adversarii contra hanc probationem; sed quia sunt exceptiones quae inter se collidunt, seque mutuo destruunt, id signum est inefficacitatis earum. Vide Harent in Dict. de théol. cath. tom. 6, col. 458 sq.

69. Ratione sic potest probari thesis: Postquam intellectus vi propria assecutus est existere Deum summe sapientem et veracem, apprehendere etiam potest et demonstrare Deum esse locutum, et suam existentiam revelasse. Quo posito, nullum est inconveniens in eo quod propter hoc motivum, *quia Deus locutus est*, adhaereamus veritatis existentiae Dei.

Nec valet obiicere: Stultum est alicuius hominis exsistentiam credere, quia ipse affirmat se existere; antequam enim id dicat, videmus iam ipsum loquentem et existentem. Quare (dicunt nonnulli), etsi admitti possit simultanea scientia et fides in eodem intellectu quoad alias veritates rationales simul et revelatas, id admitti nequit de existentia Dei; quippe quae ante omnem actum fidei, necessario praesupponenda est cognita.

Respondeo primo hac obiectione nimium, ideoque nihil probari. « Si enim actus fidei excluderetur ex hac ratione,

quod necessario iam ante actum fidei praesupponitur firmissimus assensus in existentiam Dei, consequens foret, non solum iis, qui demonstrationem habent cognitam existentiae Dei evidentem, sed absolute ex natura sua atque adeo omnibus fidelibus fidem in Dei existentiam esse impossibilem ». Franzelin, de Deo Uno, thes. 9. III. Iamvero, adversarii nostri admittunt Dei existentiam credi posse saltem ab eis qui non bene capiunt argumenta quibus ratio naturalis probat existere Deum unum et verum. Quomodo autem id explicari potest? Oportet scilicet ut primum ex aliorum se sapientiorum auctoritate admittant Deum existere; cumque postea noverint Deum esse locutum, suamque ipsius existentiam proposuisse ut credendam, possunt admittere hanc eamdem veritatem ex auctoritate Dei revelantis, quod est eam credere.

Idem ergo servata proportione de sapientioribus dicatur; qui primo ratione demonstrant esse Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum (Denz. 1806). Cognito autem ulterius facto revelationis Dei, possunt iterum eamdem illam veritatem accipere propter auctoritatem Dei revelantis.

Respondeo 2 argumentum niti falso supposito. Supponitur nempe in illo, sermonem esse de credenda Dei existentia, quem *visione* manifesta nobis praesentem habeamus per anteriorem demonstrationem; quod admittimus vel transmittimus fore stultum, sicut stultum esset credere existentiam Petri, quia ipse Petrus, quem oculis conspicio coram me loquentem, mihi affirmat existentiam suam. Iamvero nullus est qui, vel per viam inventionis seu demonstrationis proprio marte confectae, vel per viam magisterii ab aliis sapientioribus accepti, perveniat *ad visionem* existentiae Dei.

Probatur secundo eadem veritas sequenti ratione: Philosophus gentilis accedens ad fidem christianam, potuit ratione naturali probare ante amplexum fidei non solum existentiam Dei, sed alia plura pertinentia ad divina attributa, ad spiritualitatem animae humanae eiusque immortalitatem, et ita porro. Si ergo de his omnibus non potest habere fidem, videretur esse peioris conditionis quam homo rusticus, qui caret certa notitia scientifica de rebus praedictis, sed habet de ipsis

notitiam fidei firmiorem et securiorem, atque etiam cum merito coniunctam. Cf. Wilmers, de fide, n. 207.

70. Ad hoc argumentum respondent quidam thomistae, concedendo simpliciter philosophum gentilem, qui ad fidem convertitur, peioris conditionis esse quam rusticum ignorantem. Sic Salmanticenses (de fide, disp. 3, n. 55), qui dicunt minorem illam certitudinem philosophi compensari aliis commodis quae ibidem enumerantur.

Sed alii multi thomistae celeberrimi hanc solutionem admittere nolunt; et plane fatentur in illo philosopho dari posse certitudinem demonstrationis simul cum certitudine derivata ex auctoritate Dei revelantis. Quorum testimonia hic placet afferre, ut appareat quomodo loquantur de hac re.

Card. Zigliara hanc primo statuit conclusionem (Summa phil., Romae, 1876, vol. 1, pag. 364): « Habitus scientiae et habitus fidei non possunt esse simul in eodem intellectu respectu eiusdem obiecti ». Paulo autem post (ib., pag. 365) haec habet: « Nonnullae veritates quae creduntur, sciuntur etiam, ut nos ipsi affirmavimus in logica... Respondeo veritatem scitam non esse proprie creditam, sumpta fide formaliter ut est de non visis, sicut probatum est; sed tamen revelatio alicuius veritatis, quam aliquis ratione etiam perspectam habeat, non nihil addit, nempe intensiorem certitudinem. Etenim, ut Capreolus notat, *philosophus fidelis tenet Deum esse, aliasque veritates divinas ratione demonstratas, per duplex medium, divinam scilicet auctoritatem, et scientificam demonstrationem; unde scientia eius confortatur a divina auctoritate, a qua recipit certitudinem supernaturalem* » (1).

Idem omnino ait *Goudin* (phil. pars. 4, disp. 2, q. 4, a. 5, obi. 2).

Similiter *Gonet* (de fide, disp. 2, n. 166 ad finem): « Ex quibus patet, inquit, quod licet philosophus christianus non possit simul habere scientiam et fidem de hac propositione: *Deus est:* vel: *Deus est unus:* (2) *potest tamen de illa habere simul certitudinem scientiae, et certitudinem fidei: certitudinem*

(1) Sublineatio est nostra.

(2) Sublineatio est nostra.

quidem scientiae, quatenus assentit illi veritati primario propter medium demonstrativum; certitudinem vero fidei, in quantum secundario illi veritati assentit propter divinam revelationem ».

Adverte insuper secundum eumdem Gonet talem actum fidei, a philosopho christiano post demonstrationem elicitum, esse supernaturalem, et procedentem ab habitu fidei (ib. n. 165).

Quibus admissis, iam non restat nisi haec controversia: Utrum ille actus quo quis adhaeret alicui veritati propter auctoritatem dicentis, sit appellandus actus fidei in eo qui illam veritatem cognoscit per demonstrationem. Id negat laudatus Gonet, ibidem, n. 166, per haec verba: « Philosophus christianus hanc propositionem *Deus est* vel *Deus est unus*, cognoscere potest, illique assentire per medium demonstrativum et propter auctoritatem Dei in Sacra Scriptura hoc saepe dicentis; et tunc talis cognitio et assensus propter Dei auctoritatem non est actus fidei, quia non est cum inevidentia, nec Dei auctoritas est totalis et praecisa causa assentiendi ».

Eodem modo loquitur Gotti, tom. 2, tract. IX, q. 1, dub. VIII, n. XVII; ubi sibi proponit solvendam hanc obiectionem: « Deterioris conditionis fore sapientes, quam rusticos et idiotas, si illi per fidem, quae est maioris certitudinis quam scientia, cognoscunt Deum esse auctorem naturae, illi vero non ». Quibus sic respondet: « Respondeo negando illatum. Aliud enim est cognoscere aliquid propter divinam revelationem, aliud est illud credere. Nam credere est assentire unice propter auctoritatem Dei dicentis, ita ut haec sit tota et adaequata ratio quare assentitur. At cognoscere ob auctoritatem Dei revelantis, non dicit necessario totam et unicam rationem asserendi esse auctoritatem Dei dicentis... Philosophus ergo ille praeberet assensum huic veritati: *Deus est:* non solum propter suam scientiam, sed etiam propter auctoritatem Dei hoc dicentis; et quia haberet scientiam, melioris conditionis certe esset, quam rusticus ignarus, qui eam non habet. At quia praeter scientiam haberet etiam cognitionem et assensum ob auctoritatem Dei, esset aequalis conditionis cum rustico: esto, quia non unice ob hoc assentiretur, dici non potest, quod de ea veritate haberet fidem. Ille autem actus esset supernaturalis et procedens a fide, quasi extensive et secundario; non tamen

esset actus fidei, quia non obscurus, nec unice innixus testimonio Dei ».

De qua loquendi ratione dicimus, eam talem esse, per quam theologi thomistae, nuper laudati, nobis concedunt quidquid volumus in hac re. Concedunt enim nobis, possibilem esse assensum propter auctoritatem Dei revelantis tali veritati praestitum, quae primum per veram demonstrationem admissa est; concedunt praeterea illum assensum esse supernaturalem et liberum. Quibus acceptis, quid amplius desiderare possumus? Dicunt tamen adversarii nostri illum assensum non fore fidei, quia non obscurum. Sed undenam probant obscuritatem necessario requiri etiam in obiecto materiali ac secundario fidei? Id non solum non probatur, sed potius videtur excludi ex documentis Vaticani allatis. Recte ergo habet Pesch (n. 308 sq.): « Itaque philosophus christianus, qui philosophice probare potest existentiam Dei, tamen: *a*) in revelatione habet aliud diversum motivum assentiendi eidem veritati; *b*) assensus ob hoc motivum positus, est firmior assensu naturali, immo firmissimus super omnia; *c*) hic assensus est liber et meritorius; *d*) hic assensus procedit ex habitu fidei, quia nulla est ratio, cur habitus fidei non se extendat ad talem actum... Nihilominus si quis nomen fidei theologicae vult reservare illi soli assensui, qui versatur circa obiectum nullo modo aliunde cognitum, habeat sibi » (1).

Ad finem noto, auctores hos, qui negant fidei rationem illi assensui quem praebet philosophus propter auctoritatem dicentis, admittere tamen evidentiam in attestante posse componi cum assensu fidei (vide Gonet, ibidem, n. 196 sq.). Quod si ita est, non possunt liberari ab aliqua saltem incongruentia; qui enim habet evidentiam in attestante, et tamen ponit assensum fidei ob auctoritatem dicentis, non ponit hunc assensum *unice* ob talem auctoritatem. Tunc ergo quo iure dicitur ad assensum fidei omnino postulari ut ponatur *unice* ob dicentis auctoritatem?

(1) Ut supra innuimus non omnes thomistae ea concedunt quae audivimus a Card. Zigliara et Gotti, atque a Goudin, Gonet, Capreolo. Sed tamen concessiones factae ab his theologis, nemine diffidente gravissimis, non possunt non esse magni ponderis in nostram partem.

71. Obiicitur 1. Sensus communis dictare videtur non esse in potestate nostra ut ex quacumque auctoritate extrinseca credamus prima principia : totum esse maius sua parte, nihil posse esse simul et non esse, aliaque eiusmodi. Et quod de primis principiis dicitur, eodem modo applicatur iis quae cum omnimoda evidentia in illa resolvuntur, secundum vim et capacitatem intellectus uniuscuiusque. Sic. Card. Billot, de virt., pag. 245.

Respondetur concedi posse, aut transmitti, totum ; sed non apparere quorsum tendat haec argumentatio. Quaestio enim est utrum existentia Dei, aliaeque similes veritates, possint simul sciri et credi ab eodem intellectu, saltem distinctis actibus et successivis. Et de his veritatibus tractat auctor cuius est obiectio praesens, ut patet. ex obiectionibus, quas sibi proponit solvendas, et etiam ex modo proponendi quaestionem quae « restringitur ad ea sola quae in rebus divinis humanae rationi per se non impervia, debuerunt nihilominus... a Deo revelari, ut in praesenti generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possent » (pag. 241). Cum vero idem auctor fateatur, etiam apud doctiores non esse in rebus huiusmodi quaerendum idem evidentiae genus, quod in mathematicis, vel etiam in primis conclusionibus metaphysicis haberi solet (ib., pag. 199, 200 et 217), fatemur nobis non apparere quomodo praesens obiecto sit ad rem.

Obiicitur 2. Hebr. 11, 1 fides dicitur argumentum non apparentium. Atqui quae demonstrantur apparent. Ergo fides est de non demonstratis.

Resp. dist. mai.: Fides est argumentum non apparentium, quatenus ea quae non apparent, seu non demonstrantur, sola fide amplecti possumus, conc.; quatenus ea quae apparent non possimus fide amplecti, nego. Et conc. minore, dist. conseq. ad sensum maioris : Fides est de non demonstratis, prout non demonstrata sola fide cognosci possunt, conc.; quatenus demonstrata per rationem, non possint accipi alia via, quae est per auctoritatem Dei revelantis, seu per fidem, nego. Cf. Estium in h. l.

Apostolus ergo hoc dicit, quod ea quae non apparent, per fidem apprehendenda sunt. Quod vero ea quae apparent, non possint fidei esse subiecta, ab Apostolo neque affirmatur, neque negatur. Et hanc solutionem ipsi thomistae reiicere non possunt; vidimus enim quomodo multi eorum admittant, ut Capreolus, Gonet, Gotti, Zigliara, posse philosophum christianum assentiri eidem veritati tum per medium demonstrativum, tum per auctoritatem Dei revelantis. Ergo ea quae apparent, seu per demonstrationem cognoscuntur, possunt quoque cognosci per aliam viam, id est, per viam auctoritatis Dei revelantis.

Solutionem iam praeoccupaverat S. Bonaventura, cuius haec sunt verba: « Quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis..., ex hoc non excluditur quin, quasi per accidens et per concomitantiam, possit dici quod fides sit de aliquibus quae apparent ». In IV Sent., lib. 3, dist. 24, a. 2, q. 1. ad. 2. Duplex nimirum est obiectum materiale fidei, aliud primarium, quod constituitur mysteriis, quae absolute et per se superant captum intellectus nostri; et hoc obiectum non potest cognosci nisi per fidem, et relate ad tale obiectum fides se habet ut per se necessaria. Aliud vero obiectum materiale fidei dicitur secundarium, et constituitur his veritatibus quae per se rationi impervia non sunt, sed per vires naturae absolute cognosci possunt. Quare ad has veritates cognoscendas fides non est per se necessaria; et hoc sensu sit S. Bonaventura has veritates secundi generis fide apprehendi posse *quasi per accidens*.

Hinc, ut ab initio huius thesis advertimus, fatemur obiectum materiale fidei primarium, esse prorsus obscurum; tale enim obiectum constituitur mysteriis, vires rationis nostrae superantibus. Sed quoad obiectum materiale fidei secundarium, quod constituitur veritatibus per se non excedentibus vires nostrae rationis, nullo modo dicitur in praedicto Apostoli loco illud non posse accipi et per demonstrationem, et per fidem. « Praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt ». Sic Vaticanum (Denz. 1795). Ea vero, ad quae naturalis pertingere pot-

est, quaeque nihilominus revelata sunt, non apparet cur fide teneri non possint etiam ab eis, qui eorum capiunt demonstrationem. Imo, si stemus eis quae dicit concilium Vaticanum, id nobis ex ipso deducendum videtur; ait enim concilium eas veritates credi ab Ecclesia docente, in qua profecto adsunt plurimi qui capiunt earum demonstrationem (cf. probationem primam).

Obiicitur 3. In visione beatifica fides cessabit; ut patet ex 1 Cor. 13, 13.

Praeterea, S. Patres constanter asserunt fidem esse de illis quae non videntur. Sic S. Gregorius M.: « Cum Paulus Apostolus dicat: Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, profecto liquet quia fides illarum rerum argumentum est, *quae apparere non possunt.* Quae enim apparent, iam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur: Quia vidisti me, Thoma, credidisti? Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, et Deum confessus est dicens: Dominus meus, et Deus meus ». Homil. 26 in Evang., n. 3.

Similiter S. Augustinus (tract. 40 in Ioann., n. 9): « Quid est enim fides nisi credere quod non vides ».

Resp. ad primum, exinde non probari nisi quod fides non potest componi cum *visione;* de qua re non est controversia, ut patet ex dictis in proponendo statu quaestionis.

Resp. ad auctoritatem S. Gregorii, eius verba intelligenda esse de obiecto fidei primario, seu de mysteriis proprie dictis; ut patet ex illis verbis: « Fides illarum rerum argumentum est, *quae apparere non possunt* ». Iamvero, *quae apparere non possunt*, idem sibi vult ac *quae demonstrari non possunt;* ita ut sensus sit: Ea quae demonstrationi subiecta non sunt (ut sunt mysteria propria dicta), debent cognosci per fidem. Quod libenter fatemur. Hunc esse sensum S. Gregorii confirmatur ex exemplo S. Thomae Apostoli, quod affert. Quid enim credidit S. Thomas? Credidit nempe divinitatem Christi Domini, quae videri non potest, ut ait ipse S. Doctor ibidem, per haec verba: « A mortali quippe homine *divinitas videri non potest* ». Ergo id unum vult S. Gregorius, ea scilicet quae

videri non possunt, per fidem esse credenda. Quid vero de iis quae videri, seu demonstrari, possunt? Negatne S. Gregorius ea posse insuper fide quoque teneri? Nequaquam; ideoque testimonium obiectum non videtur esse aptum ad demonstrandum id quod vult obiiciens.

Similiter dico de S. Augustino, qui ita habet: « Est autem fides credere quod nondum vides: *cuius fidei merces est videre quod credis* ». Serm. 43, n. 1 (M. 38, 254). Manifestum est ibi sermonem esse de mercede vitae aeternae, quae consistit in visione mysteriorum quae sunt abscondita. Merces ergo fidei erit cognitio mysteriorum, per quam cognitionem videbimus profunda Dei. Hinc igitur, ea quae nunc non videmus, sed credimus, sunt ad mentem Augustini eadem ipsa ex quorum visione nobis dabitur merces vitae aeternae. Atqui haec sunt mysteria, quae videri non possunt in hac vita. Ergo de his loquitur Augustinus, seu de obiecto materiali fidei primario.

Obi. 4. Impossibile est ut idem cognoscatur evidenter et inevidenter. Atqui per fidem cognoscimus rem inevidenter, per scientiam vero evidenter. Ergo scientia et fides inter se componi non possunt.

Resp. Dist. mai.: Ex eodem motivo, concedo; ex diverso, nego. Et contrad. min. nego cons. Alia quaedam vide apud Lahousse, n. 93; sed ex dictis facile solvuntur.

72. Ad S. Thomam quod attinet, Card. Mazzella ab eius auctoritate praescindit (n. 382). Card. Franzelin haec habet (de Deo Uno, thes. 9. II, in fine): « Fatemur... nos in hac quaestione ad auctoritatem S. Thomae non posse appellare ». Vide etiam Wilmers, de fide, n. 203; ubi ait S. Thomam plerisque videri nobis adversum.

Liceat tamen nobis haec annotare:

1) Quidam auctores S. Thomam explicant dicendo ipsum esse intelligendum de incompatibilitate fidei cum visione, non vero cum quavis scientia (1). Quibus ex una parte obstare videntur quae habet in 2. 2, q. 1, a. 5, ad 3; ubi negat posse

(1) Vide Perrone, de locis, p. 3, sect. 1, cap. 2, prop. 4.

haberi fidem a philosopho qui demonstrative cognoverit existentiam Dei; ubi demonstratio non tam perfecta censeri debet, ut cum visione possit conferri. Sed tamen in q. 5, a. 1 sic ait: « Illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens, vel visum, id de quo principaliter est fides ». Ubi occurrit haec difficultas: Si in principali obiecto fides non excluditur nisi cum videntur ea de quibus primario est fides, cur etiam non idem dicamus de his quae ad fidem secundario pertinent, ea scilicet credi posse post quam demonstrata sunt, nisi demonstratio sit tam perfecta ut aequivaleat visioni?

2) Nobilissimi thomistae admittunt, ut supra vidimus (n. 70), posse eamdem veritatem teneri ab eodem intellectu duplici medio, et per demonstrationem, et per auctoritatem Dei revelantis. Quia tamen fides postulat talem obscuritatem (sic ipsi opinantur) ut « non omnis assensus causatus ex auctoritate sit creditivus, nisi auctoritas illa sit totalis et praecisa causa » (sic Capreolus apud Gonet, loc. cit., n. 166), hinc negant posse credi veritatem cognitam demonstrationis medio, etiamsi eadem illa veritatas teneatur quoque per viam auctoritatis.

Nunc autem, cur S. Thomam non hac ratione interpretemur? Eo vel magis quod ipse S. Doctor id indicare videatur in 1. 2, q. 67, a. 3; ubi haec habet: « Impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta conveniat in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno obiecto, et in uno subiecto: *potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile, et demonstrativum* ». Quod si fieri potest, non apparet cur non possit idem homo aliquid tenere per medium demonstrationis et auctoritatis.

Immo, notanda sunt haec verba de pot., q. 3, a. 5 in fine: « Sic ergo *ratione demonstratur* et *fide tenetur* quod omnia sint a Deo creata ».

Haec denuo confirmantur ex commentario in 3, d. 31, q. 2, a. 1, solutio 1, ad 4; ubi: « Dicendum, inquit, quod opinio et scientia, quamvis sint de eodem, non tamen secundum idem medium, sed secundum diversa, et ideo possunt

esse simul (1). Sed fides et visio patriae sunt de eodem, et secundum idem medium; quia fides assentit veritati primae propter se, et similiter visio gloriae; et ideo perfectio unius non patitur imperfectionem alterius ».

Exinde autem sequi videtur scientiam et fidem posse simul consistere; quia non sunt de eodem secundum idem medium, sed secundum diversa; neque de scientia valet id quod S. Thomas affirmat de visione gloriae.

His omnibus adde, quod in q. 12 de veritate, a. 12, S. Thomas admittit fidem non destrui per scientiam prius habitam, sed e contrario perfici. « Fidelis, inquit, qui iam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodam modo ea videt (2), habet simpliciter nobiliorem fidem eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt ea quae credit ».

Quibus positis nihil obstare videtur quominus S. Thomam interpretemur eo sensu, ut habens scientiam de aliqua re, possit de eadem habere certitudinem acquisitam per medium auctoritatis; et quidem ita ut haec altera certitudo sit supernaturalis et utilis ad salutem. Attamen S. Thomas eiusmodi assensum non vocat fidem, quia fides secundum ipsum est assensus qui praestatur alicui veritati per solum medium auctoritatis, exclusa omni via demonstrationis.

---

(1) Alibi tamen id negat; cf. de verit., q. 14, a. 9, ad 6; et 2. 2, q. 1, a. 5, ad 4. Apparens contradictio solvi videtur hoc modo: Potest eadem propositio teneri per medium probabile et demonstrativum; nec tamen simul erunt opinio et scientia; quia adveniente scientia, cessat formido quae oriretur ex solo medio probabili. Quod de scientia et fide non valet, quia fides perficit certitudinem scientiae.

(2) *Quodammodo rem videre* valet idem atque illam demonstrare; ut apparet ex 2. 2, q. 1, a. 5; ubi sic: « Quaecumque sunt scita, *aliquo modo* sunt visa ».

Propositio 6. Actus fidei est adeo certus, ut aliquo vero sensu quamlibet certitudinem naturalem superet quod firmitatam tum adhaesionis, tum etiam infallibilitatis. Q. 1, a. 3; et q. 4, a. 3.

73. Certitudo definitur a S. Thoma « firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile ». In 3, d. 26, q. 2. a. 4.

Dividitur in obiectivam, formalem et subiectivam. Obiectiva non est aliud quam ipsa obiecti necessitas; neque proprie loquendo certitudo appellari potest, quia ea in obiectis non invenitur per modum cuiusdam formae, sed vel fundamentaliter, secundum quod fundamentum verae certitudinis in ipsis obiectis quaerendum est, vel etiam denominative, prout obiecta possunt denominari certa ab actu nostro, sicut dicuntur visa aut cognita.

Certitudo mere subiectiva consistit in firmitate qua mens adhaeret obiecto; cum autem haec firmitas possit determinari aliquando ex hallucinatione, satis patet eam non esse veri nominis certitudinem, ad quam requiritur tum firmitas assensus, tum connexio infallibilis cum obiecto.

Igitur proprie loquendo certitudinis nomen soli formali competit, quae importat non solum firmam adhaesionem, sed etiam infallibilem connexionem cum ipso obiecto. Haec autem certitudo formalis dividitur in metaphysicam, physicam et moralem, de quarum distinctione et natura in philosophia tractari solet.

In certitudine fidei, sicut et alia quamvis stricte dicta, triplex elementum distingui potest: unum est negativum, consistens in carentia formidinis, quodque in omni certitudine par esse debet; alia duo sunt positiva, scilicet, firmitas adhaesionis, et infallibilis connexio actus cum veritate obiecti. Firma illa adhaesio vocatur firmitas adhaesionis seu indubitabilitatis; connexio intrinseca cum obiecto praebet certitudini infallibilitatem, sive efficit ut illa firma adhaesio sit infallibilis. Quare, ratione huius postremi elementi, certitudini competit firmitas quae dicitur infallibilitatis.

Certitudo fidei cum certitudine evidentiae convenit tam

in infallibilitate, quam in adhaesione firma ad veritatem cognitam; differt autem ab illa in eo quod non ab ipsa evidentia obiecti haec nascuntur in certitudine fidei, sed ab imperio voluntatis proficiscuntur. « Quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspici quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota, vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter adhaereat, ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur ». Sic S. Th. in 3, d. 23, q. 2, a. 2, solutio 3. Et similiter de verit. q. 14, a. 1, ad 7: « Dicendum quod certitudo duo potest importare, scilicet firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae; importat etiam evidentiam eius cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus ».

74. His positis *probatur prima pars: Actus fidei est certus certitudine adhaesionis et infallibilitatis.*

Censura. Communis et certa; nullibi tamen definita.

Scriptura vocat assensum fidei plenissimum, ex toto corde, praeferendum assensui praestito ex testimonio hominum. Atqui haec indicant assensum firmum ac certum. Ergo talis est assensus fidei.

Maior. Act. 8, 37: *Dixit autem Philippus, si credis ex toto corde, licet.* Rom. 4, 20: *Confortatus est* (Abraham) *fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quaecumque promissit, potens est et facere.* 1 Ioann. 5, 9: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est.*

Minor. In locis allatis sermo fit explicite, saltem de firmitate adhaesionis; firmitas vero aut certitudo infallibilitatis sequitur ex natura rei; agitur enim de assenso fundato in testimonio Dei, cui omnis falsitas repugnat.

Confirmatur ex ratione. Cum enim assensu fidei fundetur in testimonio Dei, et Deus sit summe sapiens et verax, se-

quitur assensum in tali auctoritate fundatum debere esse omni ex parte firmum ac certum.

75. Secunda pars. Primo probandum est certitudinem fidei excedere quamlibet aliam certitudinem; et postea explicandum quomodo haec maior certitudo habeatur, seu in quo reponitur excessus certitudinis qui fidei divinae competit.

Sacra Scriptura talem excessum diserte praedicat. Ergo admittendus est. Antecedens probatur ex multis locis; sic Luc. 21, 33: *Caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt.* 1 Ioann. 5, 9: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est.* Gal. 1, 8: *Licet nos aut Angelus de caelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizabimus vobis, anathema sit.* Iamvero, plus quam evidens est in his testimoniis requiri adhaesionem firmam, per quam intellectus noster reapse veritati adhaereat; sermo est igitur de firmitate adhaesionis et infallibilitatis.

Ad explicandum vero in quo consistat excessus certitudinis in fide divina, haec prae oculis habeantur:

1) Actus certus excludit actualem formidinem de oppositio. Cum haec exclusio sit elementum negativum, ratione eius nulla certitudo alteri praestat.

In certitudine autem quae ab evidentia non determinatur, ut est certitudo fidei divinae, sed ab imperio voluntatis dependet, oriri possunt motus quidam dubitationis indeliberati, tum propter ipsam difficultatem rei credendae, tum etiam quia in actibus ad fidem praeviis, difficultates quaedam saepe habentur, nam factum revelationis novimus per testes humanos ac mediatos, et quidem demonstratione satis complexa, quaeque a multarum rerum consideratione pendet. In certitudine vero quae ex evidentia oritur, maxime si agatur de primis principiis et de conclusionibus quae in ipsa immediate resolvuntur, omnis dubitandi possibilitas aufertur. Ergo ex hoc capite certitudo fidei superatur a certitudine evidentiae. Quo sensu quidam auctores dicunt certitudinem indubitabilitatis maiorem esse in quibusdam cognitionibus naturalibus quam in certitudine fidei; quia nomine indubilitatis intelli-

gunt impotentiam dubitandi, non vero adhaesionem firmam, ut nos superius diximus.

Tunc igitur, quomodo potest dici certitudo fidei excedere quamvis aliam ratione firmae adhaesionis? Dicitur scilicet adhaesio per fidem esse firmior omni alia adhaesione, *quae oritur ex imperio voluntatis.* Si igitur comparentur inter se certitudo fidei divinae et certitudo naturalis, adhaesio in fide est maior quam in certitudine naturali, non simpliciter, sed maior quam in omni certitudine naturali pendente ab imperio voluntatis. « Regula generalis haec esse potest, inquit Lugo, ut per fidem assentiatur intellectus firmissime, ea scilicet firmitate, ut promptus sit ad neganda potius omnia obiecta contraria quae *saltem ex imperio voluntatis negare potuerit;* neque enim potest esse paratus negare quae nullo modo negare potest». De fide, d. 6, n. 51. Et ibidem, n. 53: « Dicere possumus in genere, si detur aliqua notitia evidens evidentia metaphysica... fideles de facto quando credunt super omnia fidei obiectum, non habere animum firmius adhaerendi rebus creditis, etiam contra id quod tali notitia cognoscerent...; hoc enim esset chimaericum, nec a fidelibus exigitur talis praelatio aut promptitudo. Neque ex hoc sequitur vel arguitur quod fideles non credunt res fidei super omnia, sicut etiam iustus diligit Deum per caritatem super omnia simpliciter et absolute; et tamen non est promptus ad habendum odium Dei vei mentiendum, si per impossibile id Deo placeret ». Et vide S. Th. in 2. 2, q. 4, a. 3.

Certitudo infallibilitatis, seu connexio actus cum veritate obiecti a duobus pendet: a principio efficiente et a motivo formali; vel ut alii dicunt: a causa subiectiva assensus, et ab obiecto movente. Atqui haec duo in certitudine fidei summa sunt; videlicet: auxilium gratiae et divina auctoritas. Ergo ex hoc capite certitudo fidei omnem aliam naturalem certitudinem superat; quia in quavis alia certitudine naturali motivum assensus est quid creatum; sed motivum fidei est ipsa Dei auctoritas, quae plus distat ab errore quam quidquid creatum est. Item, ad actum fidei concurrit Deus per gratiam; repugnat autem Deo ut per gratiam supernaturalem concurrat ad actum falsum.

Excessus autem infallibilitatis qui certitudini fidei competit, si spectetur relate ad veritates naturales physice et moraliter certas, est excessus formalis; si vero expectetur relate ad veritates naturales metaphysice certas, est tantum radicalis. Ratio primi est, quia actus fidei connectitur cum veritate certitudine absoluta et metaphysica; sed veritates naturales, quas certitudine physica et morali novimus, tanta connexione cum obiecto non gaudent. Ergo.

Ratio vero secundi exinde habetur, quod tam in actu fidei, quam in veritatibus metaphysica necessitate naturaliter certis, connexio actus cum veritate rei est metaphysica et absoluta. Ergo excessus infallibilitatis in fide exinde tantum potest provenire, quod fides procedit ex nobiliore radice; nam radices cognitionis naturalis in quacumque evidentia et certitudine sunt obiecti claritas simul cum naturali vi facultatum nostrarum; in fide autem radices sunt verbum Dei simul cum facultate elevata per gratiam; quae duo plus distant a falso, quam omnia creata.

76. Obiicitur 1. Actus fidei non excludit omne dubium. Atqui actus a quo omnis dubitatio non excluditur, nequit dici summe certus. Ergo actus fidei non est summe certus. Multo minus potest dici certior omni cognitione ac certitudine naturali; quia in naturali certitudine dantur assensus qui nullum patiuntur dubium, ne imprudens quidem. Ergo.

Resp. dist. mai.: Actus fidei non excludit omne dubium actuale, nego; non excludit possibilitatem dubitandi, saltem indeliberatam, conc. Ad minorem: Actus a quo non excluditur dubium actuale nequit dici summe certus, conc.; a quo non excluditur omnis dubitandi possibilitas, subd.: nequit dici summe certus ex qua parte connectitur cum veritate obiecti, nego; ex qua parte respicitur firmatas adhaesionis, subd.: nequit dici certior omni assensu qui pendet a libera voluntate, iterum nego; certior omni assensu, qui non pendet a libera voluntate, conc. Et explicatio patet ex dictis; et vide S. Th. in 2. 2, q. 4, a. 8. ad 1.

77. Obiicitur 2. Actus fidei pendet a motivis credibilitatis; ergo impossibile est ut certitudo fidei sit maior quam

certitudo qua cognoscimus motiva credibilitatis. Atqui haec saepissime nota sunt nobis certitudine tantum morali. Ergo idem dicendum est de actu fidei, quippe cuius firmitas necessario commesuranda est secundum mensuram actuum qui ad ipsum praerequiruntur.

Resp. dist. ant.: Actus fidei pendet a motivis credibilitatis ut a conditione praevia, conc.; ut a motivo formali, nego. Et contrad. primum cons.: Si penderet ab eis ut a motivo formali, conc.; si tantum pendet ab eis ut a conditione praevia, nego. Et concessa minore subsumpta, nego cons.

Motiva credibilitatis sunt illa argumenta quibus probatur auctoritas Dei et factum revelationis, seu auctoritas Dei revelantis; quoniam vero auctoritas Dei, quae ex infinita eius sapientia et veracitate constat, nota est omnibus admittentibus existentiam Dei, motiva credibilitatis potissimum dicuntur illa argumenta, quibus demonstratur factum revelationis. Haec autem argumenta debent esse certa; id est debet certo constare de existentia revelationis ad hoc ut possimus ponere actum fidei. Iamvero, ut dicitur in obiectione, verum est ex motivis credibilitatis factum revelationis non semper et omnibus probari certitudine absoluta et omnem formidinem etiam imprudentem de opposito excludente, sed certitudine tantum morali. Advertere autem oportet motiva credibilitatis non pertinere ad obiectum formale fidei, sed ea esse quid praevium et requisitum per modum conditionis. Hinc igitur per motiva credibilitatis certo menti sistitur auctoritas Dei revelantis; et haec auctoritas Dei revelantis menti repraesentata, est obiectum formale fidei.

Quare firmitas fidei non pendet a motivis credibilitatis ut a suo obiecto formali, sed pendet ab ipsa auctoritate Dei revelantis. Unde firmitas fidei non pendet a cognitione qua menti praesentatur per motiva credibilitatis auctoritas Dei revelantis, sed ab ipsa auctoritate Dei revelantis. Cognitio illa, qua per motiva credibilitatis menti praesentatur auctoritas Dei revelantis, potest habere diversos gradus in certitudine, secundum quod ea motiva excludant omnem formidinem de opposito, etiam imprudentem; vel solum excludant formidinem prudentem; sed ipse actus fidei, quandoquidem pendet ut ab

obiecto formali ab auctoritate Dei revelantis, semper habet eamdem firmitatem et infallibilitatem.

Ut res melius pateat, possumus eam exemplo aliquo declarare. Ut domus aliqua firma consistat, opus est ut habeat fundamenta solida; insuper ad fundamenta solida facienda, labore opus est. Sed tamen, firmitas domus non pendet ab hoc labore quo fundamenta iecimus, sed, eis iactis, aedificium consistit secundum vim quae ipsis fundamentis inest, non secundum vim per quam fundamenta posita sunt. Similiter in fide, ut aedificium credendi consurgat, opus est fundamento auctoritatis Dei revelantis, quod fundamentum construitur per motiva credibilitatis. Eo autem constructo, assensus fidei iam pendet ab ipsa Dei auctoritate, nec proportionatur motivis credibilitatis, sed ipsi motivo fidei, seu ipsi auctoritati Dei revelantis.

Neque inde sequitur sufficere ut motiva credibilitatis praebeant argumentum tantum probabile ad demonstrandam auctoritatem Dei revelantis. Hoc, inquam, non sequitur; nam ex argumentis probabilibus, probabile tantum est talem auctoritatem Dei revelantis adesse; ideoque voluntas non potest prudenter imperare assensum super omnia firmum ex motivo auctoritatis Dei revelantis, de cuius existentia solide dubitatur. Quae omnia contra se habent, modo habeatur certitudo, saltem moralis, de existentia autoritatis Dei revelantis; seu, modo motiva credibilitatis praebeant argumentum moraliter certum ad probandam talem auctoritatem.

78. Obiicitur 3. Assensus fidei imperatur a voluntate. Atqui assensus a voluntate imperatus non habet firmitatem intrinsecam in sua entitate, sed tantum extrinsecam et affectivam, quae scilicet pendet a pia credendi affectione. Ergo assensus fidei est firmus tantum extrinsece, affective, aut denominative, denominatione scilicet accepta ab actu voluntatis illum firmiter imperantis.

Resp. conc. maiorem, sed nego minorem. «Neque enim solum voluntas imperat, *sed imperat assensum firmum* ». Lugo, de fide, d. 6, n. 8.

Adest utique firmitas affectiva, sed ante ipsam fidem; cum

enim intellectus post considerationem motivorum credibilitatis ad assensum fidei non rapiatur necessario, voluntatis est imperare assensum per piam credendi affectionem, quod imperium vocari potest firmitas affectiva, consistens in actu voluntatis *imperante*. Huic autem succedit actus *imperatus*, quo intellectus veritati adhaeret propter auctoritatem Dei revelantis; hoc enim voluntas imperaverat, ut praeberetur assensus innixus auctoritati Dei; in quo proinde assensu imperato habetur firmitas intrinseca proportionata ipsi motivo.

Nota bene. Secundum haec explicanda est damnatio propositionis 19 inter damnatas ab Innocentio XI (Denz. 1169); et quae sic se habet: « Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium ». Ubi pondus rationum ad assensum impellentium, non est nisi pondus motivorum credibilitatis. Hinc igitur, auctores propositionis damnatae sic ratiocinabantur: Motiva credibilitatis nonnumquam praebent certitudinem moralem. Atqui firmitas fidei proportionatur dictis motivis. Ergo firmitas fidei nequit esse maior quam in certitudine morali. Quae ratiocinatio est fallax omnino; nam, ut patet ex dictis, fidei assensus non datur propter motiva credibilitatis ut formali motivo, sed propter auctoritatem Dei revelantis. Hinc igitur, quamvis ea motiva non praebeant nisi certitudinem moralem, actus fidei imperatus a voluntate, quia innixus est ipsi auctoritati Dei revelantis, habet certitudinem longe maiorem, quam est mera certitudo moralis. Et hoc sensu, voluntas potest efficere ut assensus fidei sit in se ipso magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium; nam assensus fidei habet firmitatem quavis alia maiorem, sensu in superioribus explicato; pondus autem rationum ad assensum impellentium, plerumque est tantum pondus morale.

79. Instabis. Si voluntas determinare potest intellectum ad assentiendum obiecto non evidenter apparenti, poterit etiam ipsum impellere ut pro arbitrio suo adhaereat cuivis obiecto et sine ullo motivo. Atqui exinde perit veri nominis certitudo, neque remanet nisi pertinacia voluntatis. Ergo quaecumque

diximus de certitudine fidei, videntur esse fundata in pertinacia voluntatis.

Respondetur negandam esse prorsus maiorem; quia ubi nullum adest veri motivum, nequit intellectus ad ullum assensum trahi. In casu autem nostro motivum adest, non quidem ad sciendum sufficiens, sed certe ad credendum. « Ille qui credit, ait S. Thomas, habet sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et quod plus est, interiore instinctu Dei invitantis, unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur ratio meriti ». 2. 2, q. 2, a. 9, ad 3.

80. Obiicitur 4. Potest quis assensum mere naturalem ponere innixum auctoritati Dei revelantis. Atqui auctoritas Dei revelantis meretur assensum super omnia firmum. Ergo assensus fidei supernaturalis non excedit certitudinem quamlibet naturalem.

Resp. dist. mai.: Et ille assensus erit super omnia firmus ex parte obiecti formalis, conc.; ex parte etiam principii effectivi, nego. Et concessa minore, dist. cons. ad sensum maioris.

Igitur in actu fidei mere naturali, cuius obiectum formale esset auctoritas Dei revelantis, certitudo assensus eadem esset quae in fide supernaturali ex parte obiecti formalis; idem enim potest esse obiectum formale utriusque actus et naturalis et supernaturalis, ut diximus in tractatu de gratia (thes. 8). Sed non esset aequalis firmitas ac certitudo ex parte principii efficientis; etenim fides naturalis procedit a facultatibus nostris sine auxilio gratiae, contra autem in fide supernaturali habetur auxilium gratiae additum viribus naturae. Vide Molinam, q. 14, a. 13, d. 38.

81. Obiicitur 5. Motivum ultimum certitudinis est evidentia. Atqui ultimum motivum fidei non est evidentia, sed Dei auctoritas. Ergo fides nequit esse certa certitudine veri nominis.

Resp. dist. mai.: quatenus assensus certus necessario et semper determinari debeat ex evidentia, nego; quatenus ante

assensum certum evidentia praeire debet, subd.: evidentia intrinseca rei, vel extrinseca auctoritatis, conc.; sola evidentia rei intrinseca, nego. Ante fidem ergo praeit evidentia nexus inter auctoritatem Dei et veritatem rei revelatae. Quare ab ea lege, quam postulat ipsa natura intellectus nostri, et secundum quam omnis actus certus postulat aliquam evidentiam, non est excipienda supernaturalis certitudo fidei. « Ea quae subsunt fidei... considerari possunt... sub communi ratione credibilis; et sic sunt visa ab eo qui credit. *Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda* vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi. S. Th. 2. 2, q. 1, a. 4, ad 2. Et cf. Palmieri in logica, pag. 227.

82. Scholion. *De veritate actus fidei.*

Multa eorum quae in praecedenti propositione dicta sunt praesupponunt actum fidei esse essentialiter verum, quod iam breviter explicandum est.

Assensus verus est ille qui fertur in obiectum ut est in se. Dupliciter autem falsitas concipi posset in assensu fidei. Primo, quatenus Deus posset aut ignorare aliquid, aut revelare ut verum id quod putat esse falsum, id est, quatenus in revelando mentitur; quorum utrumque patet esse absurdum. Secundo: quatenus aliquis falso existimaret aliquid esse revelatum, quod revera revelatum non est. Hoc altero modo fuerunt theologi qui putarent actum fidei posse habere falsitatem; idque sequenti exemplo confirmari posse videtur: Possibilis est actus verae eleemosynae per collationem pecuniae ei factam, quem aliquis falso credit esse pauperem, etsi reapse pauper non sit. Ergo possibilis est actus fidei per assensum praestitum veritati quam quis existimat revelatam, etsi reapse revelata non sit.

Sententia autem theologorum communis, et saltem moraliter certa, tenet omnem fidei assensum (loquimur de assensu supernaturali fidei divinae) esse essentialiter verum.

Id primo probatur ex Tridentino, ubi dum concilium decernit quemvis christianum posse formidare de sua iustificatione et salute, hanc adducit rationem: « Cum nullus scire valeat certitudine fidei, *cui non potest subesse falsum*, se gratiam Dei esse consecutum ». Atqui his verbis concilium supponit

actum fidei divinae esse necessario verum, quod locum non haberet si ferri posset in revelationem existimatam. Ergo. Nec valet dicere illam fidem, de qua concilium, esse fidem publicam et catholicam (ut patet ex eis quae vidimus in tractatu de gratia contra Ambrosium Catharinum, sustinentem fidei publicae et catholicae non posse subesse falsum, utique autem fidei privatae). Hoc, inquam, non valet dicere; nam cum nos loquimur in hoc tractatu de fide, de ea fide sermonem facimus, cuius actus est necessarius ad iustificationem et salutem; haec autem est fides publica et catholica, ea nempe cuius depositum et custodia sunt tradita Ecclesiae. Ergo.

Probatur idem ratione; nam actus nequit dari sine suo obiecto formali. Atqui obiectum formale fidei coalescit ex auctoritate Dei simul cum facto revelationis. Ergo ubi revelatio non est vera, sed ficta aut apparens, non adest obiectum formale fidei, ideoque fides est impossibilis. Cf. S. Th. in 2. 2, q. 1, a. 3.

83. Obiicitur 1. Actus aliarum virtutum possunt versari in falsum, ut cum per virtutem religionis adoramus hostiam consecratam, quam talem putamus, etsi revera non sit consecrata; cum ex misericordia damus eleemosynam pauperi ficto; cum ex obedientia ieiunamus putantes ieiunium tali die esse praeceptum, quod tamen non est praeceptum... Ergo a pari poterimus credere ex revelatione existimata, licet in se vere revelatio non sit.

Respondetur disparitatem esse in eo, quod actus virtutum moralium versantur circa *bonum per rationem apprehensum*; sed virtutes intellectuales (qualis est virtus fidei) versantur circa *verum*, quod consistit in conformitate intellectus cum re seu cum obiecto *prout est in se*. Quare, etiamsi iudicium speculativum, quo apprehendo hunc hominem esse pauperem, falsum sit, iudicium practicum, quo decerno pecuniam dare huic homini quem puto pauperem, est rectissimus. Adest igitur in casu obiectum formale eleemosynae, quod reponitur in auxilio praestando ei quem reputo indigentem, quamvis de facto nulla re indigeat. Sed in casu revelationis falsae et mere existimatae, deest conformitas intellectus cum veritate obiecti,

et sic nequit esse locus actui intellectualis virtutis. Et similis est responsio ad alia exempla in obiectione posita.

Instatur. Rusticus credit (aut potest credere) aliquod mysterium fidei falsum a suo parocho propositum, propter revelationem mere existimatam. In tali actu fidei, requiritur et adest ex parte intellectus iudicium practicum de honestate illius actus. Atqui hoc iudicium est rectum; recte enim iudicat ille rusticus sibi esse credenda quae a parocho ut credenda proponuntur. Ergo potest dari vera fides ubi revelatio est tantum existimata.

Respondetur iudicium illud practicum esse quidem rectissimum; quia rusticus non habet alium modum credendi, nisi per adhaesionem his quae sibi traduntur a parocho. Sed tamen illud iudicium practicum non respicit obiectum formale fidei, sed subiectivam obligationem credendi. Unde etiam bonus ille vir per talem actum mereri potest, et merebitur, apud Deum (modo reliquae adsint conditiones ad meritum); non tamen habebit meritum verae fidei, sed meritum bonae voluntatis credendi. Assensus ergo ille, qui in casu ponitur, non est assensus fidei divinae, sed conatus quidam credendi qui, deficiente obiecto suo, a ratione fidei deficit. Et quod de fide divina diximus, idem omnino locum habet in fide humana. Deficiente testimonio humano, quod per errorem existimatur adesse, actus assentiendi non esset a parte rei fidei humanae actus, licet ille, qui eum exerceret, intenderet ponere actum fidei.

Nec valet instare, eum qui invincibiliter existimet aliquid esse revelatum, *teneri* illud credere; ergo etiam *posse;* ad impossibile enim nemo tenetur. Respondeo enim in tali casu illum teneri ad fidem *eo modo quo potest;* id est, ponendo illum conatum credendi.

84. Obiicitur 2. Non repugnat Deo ut in intellectu nostro producat errorem ad modum cuiusdam qualitatis physicae. Ergo neque repugnabit mendacium; et sic poterit dari actus fidei falsus.

Resp. 1) transeat antecedens, et nego cons. Per productionem huiusmodi erroris, Deus nihil revelaret aut loqueretur,

sed mere produceret in intellectu quoddam accidens physicum intellectui adversum, ad modum quo producere potest in corpore aegritudinem quamdam. Ex qua ratione quidam auctores opinati sunt, non probari repugnantiam absolutam in hoc quod Deus producat errorem, dixerunt enim hoc aequivalere productioni mali cuiusdam physici: quod nequit quidem Deus per se intendere, utique autem per accidens. Sed inde nullo modo sequitur Deum posse mentiri; hoc enim esset moraliter malum, malum vero morale Deus nec per se, nec per accidens potest intendere, potest tamen permittere.

Resp. 2) negando antecedens; quia repugnat divinae veritati ac sapientiae ut per se Deus sit auctor mali, et ad malum et falsum inclinet; talis autem qualitas per se ad falsum inclinaret, quae falsitas est malum intellectus. Neque est simile de concupiscentia, quae a Deo auctore naturae procedit (aut procedere potest); etenim concupiscentia *per se* inclinat ad bonum sensibile corpori proportionatum. Cf. Suarez, metaphysica, disp. 44, sect. 13, n. 17; Schiffini, de virtutibus, n. 70, obi. 2 (pag. 112 in nota).

Alia quaedam videri possunt apud S. Th. in 2. 2, q. 1, a. 3.

Sumuntur etiam difficultates plurimae ex quibusdam locutionibus Scripturae, in quibus videretur Deus esse mentitus; sed illae difficultates potius quam theologicae, dicendae sunt exegeticae. Cf. Wirceburgenses, de fide, n. 194 sq.

Propositio 7. Quamvis ante actum fidei necessaria sit notitia certa motivorum credibilitatis, ipsa tamen non pertinent ad obiectum formale fidei, quod sola Dei revelantis auctoritate constituitur.

85. Propositio habet tres partes; in prima affirmamus ante fidem requiri notitiam certam motivorum credibilitatis; in secunda asserimus haec motiva credibilitatis non pertinere ab obiectum formale fidei, sed esse conditionem praevie requisitam; in tertia tandem dicimus motivum formale fidei constitui sola Dei revelantis auctoritate.

Prima pars. Agitur in prima parte de praeambulis fidei,

quorum alia ad voluntatem, alia ad intellectum pertinent. Quae voluntatis sunt, reducuntur ad ea de quibus brevissime mentio facta est superius (n. 52); cumque in eis nulla peculiaris difficultas occurrat, nihil etiam de illis peculiare addendum restat. Remanent propterea praeambula fidei ex parte intellectus, cui nota debent esse ante actum fidei tum auctoritas Dei, tum etiam factum revelationis.

Argumenta omnia quibus probatur auctoritas Dei simul cum revelationis facto, dicuntur motiva credibilitatis; ea enim ad hoc diriguntur, ut ostendant doctrinam aliquam esse fide divina credibilem. Et auctoritas quidem Dei nota est omnibus qui Deum esse fatentur; quapropter motiva credibilitatis ea potissimum dicuntur, quibus probatur factum revelationis. Hic autem sumimus non factum aliquod revelationis privatum, singulari cuidam personae factum, sed potius factum illud publicum, quod continetur integro complexu totius doctrinae, quam Christus Dominus Ecclesiae suae credendam revelavit. Quae autem de revelatione sic intellecta dicantur, applicari poterunt servata proportione etiam revelationibus privatis, vi quarum actus fidei divinae fieri quoque potest.

86. Status quaestionis. Non intendimus hic probare quaenam sint in concreto motiva credibilitatis; nam ex propaedeuctica notum supponimus quaenam sint vera eiusmodi motiva, quaenam autem falsa. Quo posito, in hoc tractatu id tantum quaeritur, quomodo illa motiva cognoscenda sint, utrum videlicet sufficiat notitia eorum probabilis, an certa omnino requiratur. Asserimus autem requiri eorum notitiam certam, non tamen certam certitudine metaphysica, aut alia, quae nulli de opposito imprudenti formidini locum det; sed dicimus requiri notitiam saltem moraliter certam, et sufficientem ad excludendam de opposito omnem prudentem formidinem.

Censura. Est doctrina omnino tenenda, et quodammodo definita, quamvis non de fide. Innocentius XI damnavit sequentem propositionem (Denz. 1171): « Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem, stat cum notitia solum proba-

bili revelationis, immo cum formidine qua quis formidet, ne non sit locutus Deus ».

Pius IX haec habet (Denz. 1637): « Humana ratio, ne in tanti momenti negotio decipiatur et erret, divinae revelationis factum diligenter inquirat oportet, *ut certo sibi constet, Deum esse locutum* ». Vide etiam Denz. 1790.

Tandem Pius X damnavit hanc modernistarum propositionem: « Assensus fidei ultimo nititur in congerie probabilitatum ». (Denz. 2025) (1).

87. Probatur thesis prima pars. S. Petrus christianos alloquens persecutioni expositos, haec ait: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est spe.* (1 Pet. 3, 15). Unde sic arguitur: Spes christiana fundatur in fide; ideoque, qui est paratus ad reddendam omni poscenti rationem suae spei, etiam paratus sit oportet ad fidem probandam. Atqui non possemus de fide rationem reddere, nisi motivis credibilitatis sufficienter certis inniteretur; quia reddenda est ratio eius fidei, per quam contemnimus omnia bona mundi, et pro cuius defensione ad mortem usque

(1) Quod P. Pesch ait (n. 292) saepe certitudinem moralem gigni argumentis quae singillatim sumpta solam probabilitatem praebent, tunc locum habet cum agitur de certitudine acquisita de facto aliquo per testimonium hominum. Singuli homines separatim sumpti praebent solam probabilitatem; tamen ex congerie plurium testimoniorum, certi sumus de facto. Ergo certitudo est summa probabilitatem? Minime gentium; quia in eo casu, dato numero et adiunctis testium, exinde concludimus non solum rem esse verum, sed etiam *testes singulos verum dicere.* Est ergo summa testimoniorum quorum singula certa sunt et vera; quorum tamen certitudo et veritas nobis nota redditur ex adiunctis et numero diversorum testium. Et haec est mens Patris Pesch ut patet ex Theol. Zeitfragen, fasc. V, pag. 107, quem locum ipse allegat in tom. 8, n. 292; et ubi defendit Card. Newman. Verba P. Pesch hacc sunt; « Nominat ille (Card. Newman) congeriem probabilitatum. Quod nihil aliud est nisi id quod scholastici vocant certitudinem moralem, id est; ea certitudo cuius fundamentum non est aliqua lex metaphysica vel physica, sed oritur ex eo quod multitudo quaedam causarum in determinatis quibusdam adiuctis eo modo ad operandum concurrere observatae sunt, ut per exclusionem aliorum omnium, non remaneat possibilis nisi determinata quaedam explicatio ».

prompti esse debemus. Ergo requiritur notitia certa motivorum credibilitatis.

Dices fortasse: Homines in hoc mundo propter spem tantum probabilem lucri temporalis, omnia contemnunt; imo aliquando contemnunt ipsam vitam temporalem. Ergo...

Respondetur obiectionem nihili esse; quia homines illi, de quibus obiectio, non debent reddere omni poscenti rationem de sua spe, et quidem rationem ad satisfactionem. Id est, eis non est probanda certitudo suae spei de lucro temporali acquirendo, ut exinde moveantur ad perferendos illos labores. E converso autem, secundum verba S. Petri adducta, homines christiani debent esse parati ad talem rationem reddendam; ergo talis ratio adesse supponitur; quae ratio *ad satisfactionem* non est alia praeter argumenta certa in quibus fundatur existentia revelationis divinae, seu certitudo motivorum credibilitatis.

88. Traditio christiana perpetuo hanc rem sic intellexit. Ex multis, quae afferri possent, haec pauca sufficiant: S. Iu-

---

Possetne quid simile dici de argumentis quibus probatur factum revelationis? Ea scilicet singillatim sumpta praebere argumentum probabile, sed ex omnium collectione *certo* probari existentiam facti revelationis?

Videntur in hac re duo esse distinguenda. Primum est: argumenta quae factum revelationis probant, ut sunt imprimis miracula et prophetiae, sunt *certissima* signa divinae revelationis (Vat. s. 3, caput 3; Denz. 1790). Hinc ergo, nequit asseri revelationem per *singula* motiva credibilitatis, quae nunc habemus, demonstrari tantum probabiliter.

Alterum est: qui defenderet singulis motivis credibilitatis probabiliter demonstrari factum revelationis, sed ex omnium congerie deduci argumentum certum; qui hoc, inquam, defenderet, non contradiceret decretis Ecclesiae damnantis propositionem modernistarum sub n. 25 (Denz. 2025).

Ratio est, quia damnatio contra modernistas hunc sensum habere videtur, quod assensus fidei ultimo nititur in congerie probabilitatum, ita ut ex congerie nihil habeatur nisi argumentum probabile. Atqui qui defenderet illud quod supra diximus, admitteret argumentum *certum*, quamvis conflatum ex multis probabilibus. Ergo.

Simile quid dico de propositione damnata ab Innocentio XI (Denz. 1171).

stinus ait: « Quomodo homini crucifixo crederemus eum esse primogenitum ingenito Deo, et futurum iudicem universi generis humani, nisi praedictiones circa ipsum confirmatas eventu videremus? » (Enchir. Patrist. n. 126). Ubi recurritur ad prophetias Christi eventu comprobatas, tamquam ad argumentum certum quo probatur Christi divinitas. Id est, prophetia ponitur inter certa credibilitatis motiva.

S. Athanasius scripsit apologiam, « ne quis vel doctrinam, qua informamur, parvi pendat, vel fidem, qua in Christum credimus, nulla ratione innixam esse suspicetur, ut immerito certe sentiunt gentiles,... nihil aliud nobis quam Christi crucem obiicientes... Neque enim si ipsi sincero attentoque animo eius divinitatem inspexissent, rem tantam riderent; sed illum potius mundi salvatorem esse agnoscerent, eiusque crucem, non perniciem rerum, sed medicinam fuisse faterentur ». (M. 25, 3).

Eusebius (in praeparatione evangelii) sic loquitur: « Cum enim nonnulli persuasum habeant christianam doctrinam nulla ratione posse defendi... adeoque asseverent eos evidens certumque argumentum habere nullum, quo rerum, quae promittuntur, veritatem demonstrant, sed ad solam fidem adhaerere velle, eosdemque propter istam sine ullo iudicio aut examine acceptatam fidem, fideles vulgo nuncupari, iure sane ac merito facturus mihi operae pretium videor, si, cum hoc evangelicae demonstrationis opus aggredior, ad totius materiae praeparationem pauca de rebus iis ante definiam ». M. 21, 25.

89. Praeterea, catholica Ecclesia damnat eos qui asserant iustam adesse causam cur catholici fidem desserant, aut mutent, aut in dubium vocent (Denz. 1794 et 1815, ad finem). Atqui si fides catholica probabilibus tantum argumentis fulciretur, talis causa, saltem ad dubitandum, adesset; et quidem causa obiectiva, non mere subiectiva. Ergo secundum doctrinam Ecclesiae tenendum est motivis credibilitatis inesse vim certo probandi.

Idem eruitur ex damnatione prop. 20 ab Innocentio XI (Denz. 1170): « Potest quis prudenter repudiare assensum, quem habebat, supernaturalem ». Unde sic arguo: Ex damnatione huius propositionis sequitur, non posse repudiari prudenter

assensum fidei. Atqui si motiva credibilitatis solum probabilem vim haberent, posset prudenter assensus fidei repudiari, quia possent in contrarium dari rationes aeque probabiles, vel etiam probabiliores. Ergo argumenta seu motiva credibilitatis praebere debent probationem certam.

Ratio theologica idipsum confirmat. Assensus enim fidei debet esse super omnia firmus, ut propositione praecedenti dictum est. Atqui imprudentissime voluntas imperaret assensum super omnia firmum, nisi prius certo constet de existentia motivi ad talem assensum apti, quod motivum partim est revelationis factum. Ergo ante fidem certo constare debet de facto revelationis; ideoque motiva credibilitatis debent praebere argumentum certum.

Sufficit autem talis certitudo, per quam excludatur dubium prudens de opposito. Nam materia ipsa tractanda, pro longe maiore hominum parte aliud genus demonstrationis non patitur; et propterea, si maior et strictior certitudo et quasi mathematica evidentia postularetur, actus fidei esset plerisque hominum impossibilis. Atqui hoc est maximum inconveniens, nam fidei assensus est ad salutem necessarius, et consequenter debet esse moraliter possibilis. Ergo sufficit ut motiva credibilitatis praebeant argumentum certum certitudine morali, et excludente formidinem prudentem de opposito. Data autem morali certitudine, assensus super omnia firmus imperari *potest.* Imo, *debet;* nam aliter temeritate maxima peccaretur, despiceretur enim auctoritas Dei revelantis certe cognita, eique obsequium debitum negaretur.

89. *Sed ulterius merito quaeritur:* utrum necessaria sit certitudo revelationis *absoluta,* an sola *respectiva* sufficiat.

In qua re doctores catholici facile admittunt, requiri utique veram certitudinem de facto revelationis, quamvis non metaphysicam aut mathematicam, sed solum moralem sensu exposito.

Sed haec ipsa certitudo moralis passim a theologicis dividitur in absolutam et respectivam. « Absoluta est, quae tot tantisque motivis nititur, ut ista penetrata et ponderata sufficiant respectu cuiuslibet intellectus, etiam sagacis et acuti,

ad ingerendam cognitionem credibilitatis et revelationis existentis, excludentem omne dubium et formidinem prudentem de opposito. Respectiva dicitur, quae nititur motivis talibus, vel ita consideratis, ut ea satis sint ad cognitionem quae excludat omnem de opposito formidinem prudentem, non quidem respectu intellectus cuiuscumque, sed alicuius dumtaxat peculiaris dispositionis, v. gr., quia puer, vel idiota, vel non admodum sagax, qui nequeat omnia perpendere ». Wirc., de fide, n. 171.

Dicimus cum sententia communiore sufficere pro rudibus et pueris certitudinem respectivam.

Sed antequam assertum demonstremus, de duplici hac certitudine absoluta et respectiva accuratius aliqua explicanda sunt, ut sensus quaestionis melius appareat.

Itaque certitudo absoluta vocari potest ea quam eruditus homo habet; respectiva vero quae puerorum ac rudium est. Eruditos autem homines eos tantum dicimus, qui *in rebus his quae nunc tractamus*, satis versati sunt; secus in re nostra rudes erunt, quamtumvis forte in aliis disciplinis sint exculti. Igitur eruditus homo dum fidem suscipit, ad revelationis factum admittendum ideo movetur, quia ex historiae fontibus compertum habet, a Christo, legato divino, constitutam esse religionem supernaturalem; cuius veritas, seu potius, credibilitas, eis omnibus ostenditur, quae in tractatu de locis theologicis fuse explicantur. Puer autem vel rusticus actum fidei elicit postquam a parentibus, vel parocho, vel magistris suis, audivit hanc aut aliam doctrinam esse a Deo revelatam, vel solam Ecclesiam catholicam esse veram Christi Ecclesiam. Quae auctoritas sufficit ei ad eliciendum assensum certum, a quo omnis formido errandi excludatur. Eadem auctoritas sola, erudito homini non sufficeret ad praestandum assensum firmum; sed puero aut rudi sufficit. Quomodo enim eruditus vir moveatur sola auctoritate ludimagistri, parochi aut parentum suorum, quibus omnibus ipse doctior esse potest, ac vere de facto est? Pro puero autem aut rudi homine haec magistri auctoritas sufficiens est, vel saltem autoritas ludimagistri cum auctoritate parentum et parochi coniuncta; neque enim puer perspicit difficultates quae contra vim auctoritatis

parentum, magistri et parochi fieri possunt; ideoque llla ratio, quae excultum hominem prudenter inclinare nequit ad imperandum assensum firmum, pro pueris aut rudibus valida est, eaque moti, prudenter, imo, prudentissime, agere censendi sunt.

Quidam dicunt certitudinem absolutam comparari scientificae, respectivam vero vulgari. Sed putamus melius rem aliter explicari.

Nimirum, certitudo absoluta ea est, cuius motivum sufficit cuicumque. Si hoc motivum clare ac distincte cognoscatur, ita ut etiam contra insurgentes difficultates vindicari possit, erit tunc certitudo absoluta scientifica *et reflexa.* Si vero motivum minus distincte percipiatur, erit certitudo absoluta quidem, quia habens idem motivum; non tamen scientifica et reflexa, sed vulgaris.

Certitudo autem respectiva ea est cuius motivum vel non necessario cum veritate connectitur, vel adeo imperfecte cognoscitur, ut necessaria cum veritate connexio menti acutiori dubia sit; quod tamen motivum sufficit ad persuadendum puerum vel rudiorem hominem. Posset autem huiusmodi certitudo respectiva appellari cum Schiffint (de virt. n. 149. I) *probabilitas imperturbata.*

Notandum est posse aliquando apud vulgi homines qui catechismum bene sciunt, eam certitudinem haberi quam diximus absolutam. Sed quia motiva (quae de se cuicumque homini quantumvis docto sufficiunt) non percipiunt tam distincte ac perfecte ut apud doctiores contingit, ideo eam vocamus certitudinem vulgarem, sed tamen absolutam, quia fundatam in motivo quod omni homini sufficiens est.

Quaestio autem quam agitamus non est haec. Hoc enim admisso, quod vulgares homines, catechismum christianum bene edoctos, possunt habere ac de facto habent certitudinem absolutam, ulterius quaeritur, num praeter eam detur in pueris et rudioribus alia certitudo *ratione motivi* inferior; et num ea sufficiens sit.

Utrumque autem affirmandum esse censemus. Et quidem ad factum quod attinet, experientia patere videtur eiusmodi certitudinem reapse dari. Neque ad eam excludendam satis

esse videtur si dicas cognosci a pueris et rudioribus omnibus factum illud existentiae Ecclesiae unius, sanctae catholicae et apostolicae; hoc autem factum tale esse, ut de se constituat motivum pro quocumque homine sufficientissimum. Respondetur enim illud ipsum factum a puero vel rudiore cognosci per testimonium parochi, parentum aut ludimagistri; hanc porro cognitionem sic habitam, non videri pro quocumque homine sufficientem.

Admissa igitur existentia talis certitudinis, quam diximus respectivam, eam esse sufficientem ad fidem sic probamus:

90. Prob. Pueri et rudes non possunt habere de praeambulis fidei nisi certitudinem respectivam, sicut descripta est. Atqui tamen Ecclesia manifeste supponit eos posse elicere actum fidei verum et supernaturalem. Ergo certitudo respectiva de praeambulis fidei sufficit ad eliciendum actum fidei.

Maior constat ex dictis; quia pro illis non datur aliud medium investigandi factum revelationis, nisi auctoritas parentum, parochi, magistri, aut similium, neque enim possunt per semetipsos expendere argumenta, quibus probatur certitudo facti revelationis.

Minor etiam clara est; etenim Ecclesia admittit pueros in aetate adhuc satis tenera ad participationem sacramentorum Eucharistiae et Poenitentiae; in quorum susceptione opus est elicere actus fidei, quod maxime valet dum agitur de sacramento poenitentiae recipiendo. Quodque de pueris, idem dicatur de rudibus, qui ad eadem sacramenta recipienda admittuntur.

Confirmatur ratio facta ex eo quod actus fidei non debet reddi difficilis et moraliter impossibilis pro dictis pueris et rudibus. Atqui redderetur difficilis, imo moraliter impossibilis, si non sufficeret certitudo respectiva; quia ipsi non sunt capaces acquirenti eam quam diximus absolutam. Ergo certitudo respectiva est sufficiens.

91. Obiicitur 1. Innocentius XI damnavit hanc propositionem: « Voluntas non potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium ». (Denz. 1169). Unde sequitur veram

esse hanc aliam: Voluntas potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Atqui hoc posito, cum notitia solum probabili revelationis poterit homo imperare assensum fidei firmissimum super omnia. Ergo ad imperandum assensum fidei certum, non requiritur certitudo de motivis credibilitatis, sed sufficit probabilis eorum cognitio.

Ante responsionem, explicandus est sensus damnationis illius propositionis, qni eiusmodi est: Dicebant auctores illius propositionis, firmitatem assensus fidei pendere a motivis credibilitatis velut a motivo formali; cumque motiva credibilitatis non semper praebeant argumentum absolute certum, sequeretur ex hac doctrina assensum fidei in seipso non habere absolutam certitudinem. Contra quam doctrinam ait Ecclesia quod, quamvis motiva credibilitatis non praebeant nisi argumentum moraliter certum, tamen voluntas potest imperare assensum firmiorem. Cur? Quia talia motiva non constituunt obiectum formale fidei, sed hoc constituitur auctoritate Dei revelantis (cf. supra, ubi iam haec exposita sunt). Exinde autem nullo modo infertur, ut satis patet, sufficere probabilem notitiam facti revelationis.

Unde in forma respondeo: dist. maiorem: Voluntas potest efficere ut, quamvis motiva credibilitatis existentiam revelationis probent certitudine morali, tamen actus fidei habeat certitudinem morali maiorem (quia nempe actus fidei innititur auctoritati Dei revelantis, non vero innititur motivis credibilitatis) conc.; voluntas potest efficere ut per notitiam probabilem revelationis imperetur assensus fidei certus, et firmissimus super omnia, nego. Ad minorem, ea neganda est secundum nuper dicta.

Instatur. Si ad credendum non sufficit notitia probabilis revelationis, infidelis homo tamdiu non tenebitur ad accipienda mysteria fidei et religionem christianam, quamdiu habeat notitiam revelationis solum probabilem; ideoque si ductus hac probabilitate non credit, excusabitur ab infidelitate. Atqui damnata est haec propositio ab eodem Innocentio XI (Denz. 1154): « Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opi-

nione minus probabili ». Ergo ad actum fidei sufficit notitia solum probabilis revelationis.

Respondeo sensum propositionis damnata hunc esse, quod si infidelis homo putat religionem suam esse probabilem, sed catholicam probabiliorem, potest sine ulteriore inquisitione manere in sua secta, ductus probabilitate quam in ipsa videt; quod merito damnatum est; quia in his rebus non valet applicatio systematis probabilismi, ut suppono ex his quae in theologia morali explicantur ubi de probabilismo. Quare, dato casu, talis infidelis non potest tranquille manere in sua secta, sed debet ulterius inquirere; factaeque inquisitioni Deus aderit ad veritatem catholicae religionis ipsi manifestandam.

Hinc *in forma respondeo:* dist.: vir ille tenebitur ad ponendum statim actum fidei per solam probabilem notitiam revelationis et veritatis religionis catholicae, nego; tenebitur ad credendum post diligentem inquisitionem, et post acquisitam certitudinem de veritate religionis catholicae, concedo. Hinc: excusabitur ab infidelitate, quatenus non credit dum veram doctrinam novit tantum probabilibus, conc.; quatenus excusatur ab omni ulteriore investigatione, nego.

92. Obiicitur 2. Actus fidei debet esse firmissimus super omnia. Atqui si sufficeret notitia revelationis moraliter certa, non esset tam firmus. Ergo requiritur certitudo omnimoda de facto revelationis.

Resp. conc. mai. sed distinguo minorem: Et hoc ideo est quia notitia illa non est motivum formale fidei, conc.; secus nego. Et nego consequentiam.

Itaque ante actum fidei habenda est notitia certa de auctoritate Dei, et de facto revelationis. Sed tamen, ut recte ait Pesch (n. 351), haec duo: *auctoritas non movet nisi cognita;* et: *quod me movet, est mea cognitio auctoritatis*, non sunt idem, cum totus discursus fidem praecedens ad hoc tantum serviat, ut meo intellectui et voluntati sistat auctoritatem divinam revelantem, cui deinde me unice propter ipsam subiicio. Iudicium credibilitatis efficit, ut fides sit actus rationabilis, non vero efficit ut fides sit fides ».

93. Obiicitur 3. Saltem non sufficit illa certitudo, quam diximus respectivam, et pro pueris et rudibus sufficientem. Quod sic ostenditur:

Certitudo illa respectiva est communis articulo vero et falso; quia si parentes aut parochus proponerent puero et rudi articulum falsum, a pueris et rudibus eodem modo acciperetur ut verum. Atqui hoc est inconveniens. Ergo certitudo illa respectiva non sufficit.

Resp. dist. mai.: hoc ita est per se, et ex regula generali, nego; aliquando et per accidens, conc. Et contrad. minore, nego cons. Certitudo respectiva « per se et ordinarie semper est cum revelatione coniuncta, cum parentes christiani in negotio religionis filios suos non doceant nisi quae a suis parochis didicerunt; et hi etiam ordinarie non tradant ut divinitus revelata, nisi quae ut talia universa credit Ecclesia. Sed quod notitia illa aliquando per accidens fallat, nullum inconveniens est; quando enim non fallit, fides infusa supernaturalem suum actum producet; quando vero fallit, fides haec non operabitur; atque adeo actus fidei supernaturalis falsus non sequetur ». Mendive, de fide, n. 135. Vide etiam Billot, de virt., ed. 2, pag. 312.

Instatur. Fides theologica est infallibiliter vera. Ergo postulat motivum credibilitatis infallibiliter certum. Atqui certitudo haec respectiva, quam admittimus, talis non est, quia concessimus saltem per accidens eam componi posse cum falso. Ergo talis certitudo respectiva non sufficit.

Respondetur negando suppositum totius difficultatis; in qua supponitur certitudinem actus fidei pendere ex illa respectiva certitudine revelationis velut ex motivo formali. Hinc ergo motivum formale fidei est auctoritas ipsa Dei revelantis; certitudo autem prius habita de auctoritate Dei et de facto revelationis, non est nisi conditio praerequisita ut voluntas possit rationabiliter imperare assensum fidei innixum in ipsa auctoritate Dei. Iamvero, puer aut rusticus rationabiliter imperat et ponit assensum fidei, si prius habuerit illam certitudinem quam vocamus respectivam, et cuius solius est capax puer aut rusticus. E converso autem homo eruditus non ageret rationabiliter si haberet de facto revelationis eamdem certi-

tudinem, quam puer aut rusticus, et exinde imperaret actum fidei firmissimum. Quare Deus concursum gratiae praestabit puero aut rustico ad eliciendum assensum fidei supernaturalem in casu; quam gratiam non daret viro erudito, si hic non conaretur melius investigare certitudinem facti revelationis. Quod si aliquando decipiatur puer, id erit, ut diximus, per accidens; et tunc habebitur quidem in ipso conatus quidam credendi, sed non vera fides, ad quam Deus non concurret, cum desit motivum formale in casu.

Instatur denuo. Si haec ita sunt, videtur sufficere notitia probabilis revelationis; nam si innixus tali notitia probabili quis velit credere, sibique imperet assensum fidei, vel de facto adest factum revelationis, vel non adest. Si adest revelatio, tunc Deus concurret ad actum fidei, et habebitur non solum conatus quidam credendi, sed vera fides; si autem non adest revelatio, tunc aderit saltem bona voluntas credendi, sed non ipsa fides.

Respondetur nullam esse paritatem inter utrumque casum; cum enim quis sibi imperat assensum fidei innixus notitia tantum probabili revelationis, id facit imprudentissime; imperat enim assensum firmissimum, cum vera formidine de non existentia facti revelationis. Ergo ad talem assensum non potest Deus concurrere per gratiam, etiamsi de facto contingeret revera existere illam revelationem, de qua quis habet cognitionem tantum probabilem. Sed cum puer aut rusticus ponit assensum fidei firmissimum, eo quod a parocho aut parentibus accepit notitiam facti revelationis, prudentissime agit; nam pro illo auctoritas parochi aut parentum (aut utraque simul) est talis, ut ei assentiatur sine ulla formidine errandi; ideoque per talem auctoritatem ipse certificatur de existentia facti revelationis; et sic prudentissime omnino agit dum ponit actum fidei super omnia firmum; ideoque aderit Deus per gratiam ad eliciendum actum fidei supernaturalis.

94. Obiicitur 4. Si certitudo respectiva est sufficiens pro puero, non vero pro adulto homine atque erudito, fieri poterit ut, dum puer crescit et eruditur, advertat ad insufficientiam motivi quo prius inductus est ad credendum; et sic

repudiare poterit fidem in infantia acceptam; posset etiam iustam habere causam fidem susceptam assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverit. Atqui utrumque est contra doctrinam Ecclesiae, quae damnavit has propositiones: « Potest quis prudenter repudiare assensum, quam habebat, supernaturalem » (Denz. 1170); et « Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint: A. S. ». Denz. 1815). Ergo certitudo illa respectiva nequit admitti.

Resp. nego maiorem; et rationem affero negationis. Concedimus utique per motiva certitudinis respectivae non excludi dubium, qaod dici potest radicale aut futurum, quamvis excludatur dubium actuale in puero. Id est. puer cum omni firmitate, et sine ulla formidine de opposito, accipit tamquam certum testimonium parochi de veritate religionis, et de existentia facti revelationis per Christum Dominum, prophetas, etc. Igitur actualiter nullo modo dubitat; et quoniam pro eius capacitate eiusmodi testimonium parochi sufficiens est, optime operatur dum imperat assensum fidei. Sed idem puer dum adolescit et paulatim evolvitur, potest advertere ad insufficientiam illius motivi, quo in pueritia inductus est ad credendum; quo sensu diximus per motiva certitudinis respectivae excludi quidem dubium actuale, non vero dubium radicale aut futurum.

Sed advertendum est quod, dum fit capax ad percipiendam insufficientiam ciusmodi motivi, quod sibi puero sufficiebat, nunc vero adulto homini atque evoluto non sufficit, fit quoque capax ad percipienda motiva absolute et pro omnibus sufficientia. Cum igitur de re gravissima agatur, cumque ab initio posuerit assensum fidei ut necessarium ad salutem, nullo modo debet assensum illum repudiare, sed eo retento, investigare debet et inquirere motiva absolute sufficientia; quae invenire poterit per gratiam Dei et proprium laborem pro-

priamque inquisitionem. « Hinc intelligitur, ait Wilmers, cur puer, qui primum a parentibus doctus est fidem, abiicere hanc licite non possit, cum animadvertere incipit auctoritatem tam exiguam non sufficere ad gignendam certitudinem absolutam. Nam fieri nequit ut id animadvertere incipiat, quin simul perspiciat, parentum testimonium non esse singulare, sed plurimorum, imo totius societatis christianae testimonium ». De fide, pag. 101.

Quae de puero dicta sunt, valent etiam de omni catholico minus instructo, cui occurrant difficultates de veritate religionis. Si enim, ut supponimus, agitur de homine, qui sub magisterio Ecclesiae catholicae fidem in societate christiana amplexus est, fieri non potest ut, cum difficultates advertit, non etiam simul advertat ad factum ipsum Ecclesiae unius, sanctae, catholicae et apostolicae; quod factum tanti momenti est, ut homo ratione utens, ac Dei gratia adiutus, non possit nisi per summam imprudentiam statim abiicere fidem in tali societate receptam, propter quamlibet difficultatem quae oborta sit. Non ergo debet assensum suspendere, sed, eo retento, fundamenta penitius investigare debet quibus innititur. Quo facto, inveniet motiva certitudinis non solum rudi, sed etiam sapientissimo cuique sufficientissima.

Exinde patet non esse parem conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ut definitur in Vaticano (Denz. 1815). Admittimus certe pueros ab haereticis valide baptizatos, et a parentibus et magistris suis edoctos, posse elicere actus fidei supernaturales, et bona prorsus fide posse manere in sua secta. Sed dum adolescunt, et incipiunt advertere ad insufficientiam motivi quo prius inducti sunt ad credendum (quod motivum pro ipsis est auctoritas parentum et magistrorum), advertere quoque poterunt sectam, in qua educati sunt, non esse veram Christi Ecclesiam; et proinde debebunt amplecti veram Ecclesiam, repulsa secta in qua nati sunt.

Hinc ergo, credibilitas illa mere respectiva, quam prius habuerunt de articulis falsis, potest in acatholicis omnino deficere, idque non solum non impediente, verum etiam procurante gratia Dei, cuius est excitare et adiuvare etiam eos qui

mere materialiter errant, ad hoc ut agnita Ecclesia unice vera, in eius sinum se transferant. Nusquam tamen invenire erit christianum quocumque tandem modo translatum in admirabile lumen fidei, qui in tenebras infidelitatis retrocedere cogatur, ut sinceritati bonae conscientiae faciat satis. Sic Card. Billot, de virt.; ed. 2, pag. 316, 317.

95. Occasione huius quaestionis inquiritur: utrum possit aliquando contingere ut sine peccato mortali quis ad sectam haereticam ex vera Christi Ecclesia transeat.

Respondeo brevissime: 1) Causa obiectiva ad similem defectionem dari non potest, neque de causa obiectiva inquiritur, sed subiectiva.

2) Causa etiam subiectiva excludenda est, si agatur de amplectenda tali secta, in qua ne illa quidem admittantur quae ad salutem necessaria sunt necessitate medii. Ratio est quia Deus permittere non potest ut homo sine culpa propria, quod contingeret dato casu, relinquat salutis viam quam semel ingressus est (1). Restat ergo casus in quo ageretur de amplectenda tali secta, in qua salus aeterna possibilis est pro eis qui bona fide in ipsa versantur. Quaeritur nimirum num in aliquo casu particulari homo rudis possit ita circumveniri, ut per errorem invincibilem iudicet Ecclesiam catholicam, in cuius sinu ipse educatus est, esse faisam; et sic ab ea recedat ut amplectatur aliquam sectam haereticam.

3) Sunt ergo qui dicant hunc casum pronuntiatum esse impossibilem in conc. Vaticano (Denz. 1794, 1815). Sed ex concilii actis constat de hoc casu nihil ibidem definitum esse. Cf. Collectionem Lacensem, tom. 7, col. 524. Vide etiam Pesch, tom. 8, n. 385; Schiffini, pag. 174 in nota; et praecipue Granderath, pag. 61 sq. Ratio est, quia concilium hoc tantum definire voluit, causam obiective iustam mutandi fidem dari non posse.

4) Sed dato quod hoc non sit definitum in Vaticano, potestne admitti quod aliquando quis habeat causam subie-

(1) Ergo causa sufficiens, ne subiectiva quidem dari potest ad *apostasiam*, seu completam a fide defectionem.

ctive iustam desserendi catholicam religionem et amplectendi sectam falsam? Quidam dicunt id sine peccato formali haeresis, imo etiam, sine ullo formali peccato posse per accidens et in circumstautiis peculiaribus locum habere. Sic Granderath. loco citato. Alii vero negant similem defectionem posse unquam locum habere sine peccato formali. Sic Pesch, loco citato, Schiffini, Harent (in Dict. de théol. cath., verbo *foi*, col. 291 sq.; ubi late de hac re. Cum tamen de secretis conscientiarum agatur, soli Deo notis, existimaverim haec ab hominibus cum certitudine solvi non posse. Vide van Noort, n. 280 ad finem.

96. Secunda pars. Obiectum formale fidei constituitur sola auctoritate Dei revelantis, neque ad ipsum pertinent motiva credibilitatis.

Motivum sive obiectum formale fidei dicimus id quod dat ipsi speciem. Nam quamvis actus mentis non constituantur intrinsece ex notis obiecti, sed ex notis sibi propriis, cum tamen actus intentionales dicant relationem transcendentalem ad sua propria obiecta formalia, recte dicuntur species actuum a suis obiectis formalibus desumi ut a mensura propria. Hoc ergo sensu negamus actum fidei specificari a motivis credibilitatis; seu negamus motiva eiusmodi pertinere ad obicetum formale fidei.

Inter adversarios imprimis recensendus est Card. Lugo; qui admittit quidem obiectum formale fidei constitui per auctoritatem Dei revelantis, sed praeterea sustinet motiva credibilitatis spectare ad partem integrantem revelationis; quo sensu ingrediuntur saltem partim obiectum formale fidei.

Sententia ipsius huc paucis redit: In actu fidei quo aliquid credimus, ex. gr., Trinitatem, cognoscimus et affirmamus auctoritatem Dei et revclationem ut veritates per se et immediate cognitas, ad eum modum quo in conclusione ex praemissis deducta, implicite et indirecte affirmamus ipsas praemissas.

Ut vero ostendat quomodo auctoritas Dei et revelatio exhibeantur nobis ante actum fidei ut veritates per se notae, ait imprimis evidens per se esse Deum, si loquitur, semper

dicere verum ; et propterea nullam haberi difficultatem in eo quod anctoritatem Dei admittamus ut veritatem per se notam. Quid autem de revelatione ? Revelationem certe recipimus non immediate a Deo, sed mediate ; revelationisque existentiam novimus per motiva credibilitatis. Cum autem haec motiva consistant in quibusdam factis supernaturalibus a Deo ordinatis in hunc finem, ut de revelatione divina reddamur certi, spectari debent ut nova quaedam Dei locutio, quae velut integrat illam antiquam, quae Apostolis immediate per Christum facta est ; revelatio autem antiqua, ut hoc modo per hanc novam completa, est aliquid per se notum. Sic Lugo, de fide, disp. 1, n. 122 sq.

Et ibidem n. 130 haec habet : « Ex dictis infero primo, haec omnia motiva (credibilitatis) prout mihi hic et nunc proponuntur, esse partim rationem formalem fidei, saltem partialem, partim vero esse conditionem. Sunt quidem ratio formalis, quia ex iis omnibus, ut mihi proponuntur, integratur hic et nunc locutio mediata Dei mihi facta, propter quam credo... Deinde haec eadem motiva sunt conditio etiam ad assensum fidei ; quatenus eorum cognitio generat prius iudicium prudentis credibilitatis mysteriorum, ex quo iudicio movetur voluntas ad imperandum assensum fidei.

Contra hanc sententiam dicimus, motiva credibilitatis non pertinere ullo modo ab obiectum formale fidei, sed esse tantum conditionem praerequisitam ut intellectui credentis fiat praesens auctoritas Dei revelantis, in qua sola obiectum formale fidei ponendum est.

Thesim defendimus ut probabiliorem, qua parte negamus motiva credibilitatis pertinere ad obiectum formale fidei ; sed prout asserimus motivum formale fidei constituendum esse in auctoritate Dei revelantis, sic thesis est certa, immo quodammodo definita in Vaticano (Denz. 1789).

97. Probatur. Actus fidei est super omnia firmus. Atqui hoc nequit explicari in sententia quam Lugo defendit. Ergo haec sententia desserenda est. Et probo minorem ; quia si motiva credibilitatis sunt veluti pars quaedam integrans obiecti formalis fidei, haec non potest esse firmior certitudine ipsa

quam praebent motiva credibilitatis. Atqui haec motiva non praebent nisi certitudinem moralem, et secundum Lugo non possunt praebere nisi certitudinem moralem; etenim ad salvandam fidei libertatem, necessarium iudicat ipse ut revelatio per motiva credibilitatis manifestetur obscure, et negat libertatem fidei manere posse cum evidentia in attestante. Ergo in hac sententia certitudo fidei esset tantum moralis, quod nequit admitti. Cf. Wilmers, n. 72.

Confirmantur haec ex eo quod, secundum Lugo, actus fidei est veluti conclusio quaedam deducta ex auctoritate Dei et facto revelationis per motiva credibilitatis morali certitudine cognito. Atqui conclusio nequit esse certior praemissis. Ergo si alterutra praemissarum morali tantum certitudine pollet, idem de conclusione dicendum erit.

Probatur idem secundo. Voluntas potest efficere ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Atqui in sententia quam impugnamus id voluntas non posset; quia secundum eam posset quidem voluntas efficere ut assensus fidei adhaesione affectiva procedente solum ex imperio voluntatis esset magis firmus quam mereretur pondus rationum, sed non posset efficere ut *in seipso* et firmitate intellectuali esset magis firmus quam pondus rationum ad assensum impellentium; nam tunc assensus intellectualis niteretur necessario his rationibus impellentibus ut fundamento ultimo; niteretur scilicet ipsis motivis credibilitatis, a quibus acciperet totam suam firmitatem. Ergo.

Quomodo autem voluntas efficit ut assensus fidei sit magis firmus *in seipso*? Id efficit imperando intellectui, ut veritati adhaereat propter auctoritatem Dei revelantis; ita ut non assentiat propter motiva credibilitatis tamquam per rationem formalem, sed propter ipsam auctoritatem Dei revelantis, intellectui utique praesentatam ex motivis credibilitatis. Est ergo, ut iam supra advertimus, duplex ibi actus distinguendus; alius, quo per motiva credibilitatis intellectui praesens sistitur auctoritas Dei revelantis; et hic assensus est praevius, et veluti conditio necessario ad fidem requisita; alius autem est

assensus quo mens adhaeret veritati, propter ipsam auctoritatem Dei revelantis.

98. *Probandum restat* obiectum formale fidei divinae esse solam auctoritatem Dei revelantis; quod ex dictis nullam fere difficultatem habet; imo ex ipso conceptu fidei videtur esse omnino evidens. Fides enim generatim dicitur assensus intellectualis veritati praestitus propter testantis auctoritatem. Est autem auctoritas, dignitas illa moralis in aliquo existens, ut, propter scientiam et veracitatem habitualiter in ipso existentem, aliis imponat obligationem credendi. Ex quibus argumentum hoc modo potest in forma proponi: Dantur in nobis plurimi assensus qui non proveniunt ex evidentia, sed ex aliorum testimonio; quia scilicet propter scientiam et veracitatem suam digni sunt ut eis loquentibus et aliquid testificantibus credamus. Seu quod idem est, saepe datur assensus qni nititur auctoritate loquentis. Atqui hunc assensum vocamus fidem. Ergo fides nihil aliud est quam assensus veritati praestitus propter auctoritatem loquentis. Ergo fides divina erit assensus veritati praestitus propter auctoritatem Dei loquentis aut revelantis.

Sed nunc hoc ipsum probare oportet ex fontibus revelationis. Et primo quidem ex Scriptura.

Ioann. 3, 5 dixerat Christus Dominus Nicodemo: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Nicodemo autem iterum interroganti (v. 9): *Quomodo possunt haec fieri?*: his verbis respondit Christus (v. 11): *Amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur, et testimonium nostrum non accipitis. Si terrena dixi vobis. et non creditis: quomodo si dixero vobis caelestia credetis?*

Ut apparet ex his verbis, Christus Dominus postulat a Nicodemo fidem eorum quae de regeneratione per aquam et Spiritum Sanctum protulerat ipse Christus. Ut autem probet Sibi hanc fidem deberi, producit in medium propriam scientiam et veracitatem; scientiam per illa verba: *quod scimus loquimur;* veracitatem autem per sequentia: *et quod vidimus testamur.* Atqui auctoritas constituitur scientia et veracitate

loquentis. Ergo fides debita doctrinae Christi, seu fides divina, innititur tamquam motivo auctoritati Christi Dei revelantis.

Simile omnino argumentum potest confici ex eodem capite tertio, v. 31, 32: *Qui est de terra, de terra est, et de terra loquitur. Qui de caelo venit, super omnes est. Et quod vidit, et audivit, hoc testatur: et testimonium eius nemo accipit, Qui accepit eius testimonium, signavit quia Deus verax est.*

Vide etiam 1 Ioann. 5, 9: *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est.* Si credimus propter testimonium seu auctoritatem hominum loquentium, multo firmius ac certius credendum est propter auctoritatem Dei revelantis. Quae verba aperte indicant motivum fidei divinae esse auctoritatem Dei revelantis.

Vide etiam Rom. 4, 3: *Credidit Abraham Deo et reputatum est illi ad iustitiam.* 1 Thess. 2, 13: *Gratias agimus Deo sine intermissione: quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei.*

In his locis *credere Deo, accipere verbum Dei,* et alia similia quae passim in Scripturis occurrunt, hoc unum significant, quod res quasdam admittimus quia a Deo dictas; seu quia Deus loquens dignus est cuius dictis firmissime adhaereamus. Sed hoc nihil aliud significat nisi motivum fidei divinae esse auctoritatem Dei loquentis. Ergo ita est.

Testimonia Patrum videri possunt in Enchir. Patrist. n. 562, 1179, 1248, 1303, 1321, 2055, 2143, 2197.

Innititur autem fides soli auctoritati Dei revelantis. Nihil enim aliud est praeter ipsam, cui inniti possit, nisi motiva credibilitatis; quae, ut dictum est, non pertinent ad motivum formale, sed ad conditionem praeviam.

Ad rem confirmandam cogita quod accidit in fide humana. Sicut enim ut Deo revelanti credamus opus est ut ex motivis credibilitatis certi reddamur de facto revelationis, similiter ut homini loquenti credamus, certi esse debemus de facto locutionis. Quo posito, assensus noster non proportionatur illi motivo quo certo cognovimus talem hominem esse locutum, sed proportionatur ipsius auctoritati. Quod potest declarari sequenti exemplo: « Dum aliquis homo doctus librum aliquem

legit in bibliotheca, auctorem ignorans, et quaerit a bibliothecario veraci, auctorum perito, quisnam sit illius libri auctor; dum scit auctorem esse Augustinum, multo magis firmiter adhaeret quam antea, doctrinae quam ibi legit; nec nititur bibliothecarii auctoritate ad credendum vera esse quae legit, sed auctoritate Augustini ». Sic Gormaz, de virtutibus theol., n. 225.

In hoc exemplo auctoritas bibliothecarii se habet ut motivum credibilitatis, secundum quod per talem bibliothecarii auctoritatem certus redditur ille homo quod Augustinus locutus sit (seu scripserit illum librum). Sed posita eiusmodi notitia ut conditione praevia, postea adhaeret eis quae legit propter ipsius Augustini auctoritatem. Quae si applicentur ad rem nostram, manifestum erit assensum fidei divinae non inniti motivis credibilitatis, sed soli auctoritati Dei revelantis.

99. Scholion. Cum ad obiectum formale fidei pertineat tum auctoritas Dei, tum etiam factum revelationis, disputare solent theologi quomodo ex eis constituatur obiectum formale.

Ubi quidam dicunt motivum formale fidei intrinsecus constitui per solam auctoritatem Dei, ita ut factum revelationis non sit nisi conditio sine qua non. Alii e contrario constitutivum intrinsecum reponunt in facto revelationis, et auctoritatem amandant ad rationem conditionis sine qua non. Sententia autem communior tenet utrumque requiri ad formale constitutivum motivi fidei. Quae sententia omnino praeferenda videtur; etenim conc. Vaticanum sine ulla distinctione inter auctoritatem Dei et factum revelationis, simpliciter affirmat credi a nobis revelata *propter auctoritatem Dei revelantis* (Denz. 1789).

Sed cum revelatio rursus dividatur in activam et passivam, iterum quaeri potest utrum revelatio, quae ab obiectum formale fidei constitutive pertinet, activa sit an passiva. Revelatio autem activa dicitur actus Dei internus et liber, per quem vult aliquid hominibus manifestare; revelatio passiva est manifestatio ad extra conceptuum divinorum facta hominibus in tempore, quae manifestatio fieri potest sive per ideas infusas, sive per repraesentationes phantasticas, sive per voces

et sonos verborum, sive etiam per alia signa sensibilia. Dicunt ergo nonnulli revelationem sive locutionem passivam esse tantum conditionem; sed sententia communior docet contrarium. Nobis satis est ut dicamus utramque aliqua ratione requiri; quia sola locutio Dei activa non potest nos movere nisi manifestetur; sola autem locutio passiva si ab activa separetur, indifferens est ad verum et falsum.

100. Ad auctoritatem quod attinet, praedicata seu perfectiones Dei quibus constituitur, sunt sapientia et veracitas, ut fert sententia communis; sicut enim hominibus credimus quia novimus eos esse sapientes et veraces, similiter omnino res se habet in fide divina, nisi quod sapientia Dei eiusque veracitas postulant assensum essentialiter firmiorem.

In conc. Vaticano dicimur credere revelata propter auctoritatem Dei revelantis, qui *nec falli nec fallere potest*. Ergo secundum haec verba teenndum est auctoritatem Dei his attributis constitui.

Unde sequitur falsam esse sententiam Gulielmi Parisiensis, qui tenuit auctoritatem Dei, quae sit motivum credendi, constituendam esse in supremo Dei dominio. Putavit hic doctor actum credendi, utpote liberum et a voluntate imperatum, non indigere motivo formali ex parte intellectus, sed sufficere ad fidem ut Deus vi sui dominii aliquid credendum iuberet, et studiosa hominis voluntas Deo obtemperare vellet. Sed hoc nequit admitti; quia praeter honestatem obedientiae ex parte voluntatis, requiritur ad fidem etiam veritas ex parte intellectus, ratione cuius haec potentia ad assentiendum revelatis intrinsece moveatur, quaeque proinde constituat obiectum formale fidei.

Opus est nimirum ut intellectus cognoscat rem, de qua agitur, esse credibilem, eamque esse credendam.

Falsa est sententia Aureoli, secundum quem obiectum formale fidei est Deus sub ipsa ratione Deitatis. Id est, Deus, prout est prima veritas in essendo, non vero prout est prima veritas in loquendo.

Hoc autem non posse admitti, facile constat; cum enim quaeritur obiectum formale fidei, investigamus illam Dei per-

fectionem qua movemur ad credendum Deo, potius quam ad ipsum amandum, vel in eo sperandum. Atqui Deus sub ratione Deitatis nullam peculiarem perfectionem Dei designat. Ergo sub hoc praeciso conceptu non potest nos determiuare sive ad fidem, sive ad spem vel caritatem.

101. Obiicitur. Auctoritas Dei revelantis nequit esse ratio assentiendi revelatis nisi cognita. Atqui cognoscitur per motiva credibilitatis. Ergo etiam haec pertinent ad formalem rationem fidei.

Resp. dist. mai.: Ita ut ratio assentiendi revelatis sit ipsa auctoritas Dei revelantis, conc.; ita ut sit cognitio ipsa auctoritatis Dei, nego. Et concessa minore, dist. cons. ad sensum maioris.

Itaque haec duo distinguenda sunt: *Auctoritas Dei revelantis non movet nisi cognita:* et: *id quod me movet est cognitio huius auctoritatis.* Primum omnino admittimus, sed alterum negamus; cognitio enim auctoritatis loquentis est conditio praerequisita ad fidem, per quam praesentatur menti ipsa auctoritas loquentis, et per hanc determinatur in sua essentia assensus fidei. Vide verba ex Gormaz supra (n. 97) citata, quibus similia sunt quae habet Mendive (de fide, n. 202, 5): « Cum nos testimonio alicuius hominis per alterum ad nos delatum ad amplectendam aliquam doctrinam uti volumus, non cogimur ad ipsum amplexum doctrinae a locutione referentis illud testimonium, sed possumus ex determinatione voluntatis moveri ex solo testimonio relato, ita ut locutio referentis illud testimonium (idemque valet de nostra huius testimonii cognitione) non exerceat munus nisi conditionis obiectivae, per quam illud testimonium nobis appareat. Sic, cum aliquis ad confirmandam aliquam sententiam profert mihi quaedam verba S. Augustini, quae ego in eius operibus non vidi, quaeque ex conditionibus ea citantis, vera huius S. Doctoris verba esse cognosco, possum ex determinatione voluntatis illi sententiae assensum praebere ob auctoritatem solius Augustini, relatione illa verba citantis utendo tamquam conditione mere obiectiva, per quam doctrina S. Augustini mihi manifesta fit. Ergo hoc ipsum possum facere in negotio fidei; et cum hoc sit neces-

sarium ut fides nostra soli Dei testimonio innitatur, hoc semper in omni actu fidei contingere dicendum est.

102. Obiicitur 2. Actus fidei determinatur ex imperio voluntatis. Atqui id quod determinat actum fidei, pertinet ad eius obiectum formale. Ergo imperium voluntatis pertinet ad obiectum formale fidei.

Resp. dist. mai.: actus fidei determinatur ex imperio voluntatis quoad exercitium, conc.; quoad ipsam suam essentiam, neg. Et contrad. minore, nego cons. Igitur ut actus fidei existat, debet de facto intervenire voluntas ad imperandum actum fidei, qui liber est, et non necessarius; sed praedicata intrinseca et essentialia fidei non inde dependent.

Similiter respondetur si obiectio ponatur hoc modo: Fides est assensus positus *propter* imperium voluntatis. Ergo obiectum formale fidei non est Dei auctoritas, sed imperium voluntatis. Videlicet: Fides ponitur propter imperium voluntatis tamquam per id quod efficit ut *existat* actus fidei, concedo; ut habeat determinatam quamdam naturam, nego; nam hoc ultimum pendet ex eo quod sit assensus positus propter auctoritatem Dei revelantis. Sic etiam Petrus est homo propter voluntatem Dei; non quia essentia Petri fundamentum habeat in divina voluntate, sed quia essentia Petri possibilis extra causas ponitur quia Deus vult.

103. Obiicitur 3. Saltem in revelationibus *promissoriis*, auctoritas Dei constituitur non ex sola sapientia et veracitate, sed insuper opus est ut his duobus attributis addatur fidelitas Dei, aut constantia voluntatis, aut efficacia omnipotentiae, aut aliquid huiusmodi. Sic Ripalda. Ergo auctoritas Dei non constituitur semper ex sola eius sapientia et veracitate.

Respondetur negando antecedens. Et in hominibus quidem pro assertionibus promissoriis requiritur, praeter hominum sapientiam et veracitatem, fidelitas in servandis promissis ut eorum dictis possimus credere; sed apud Deum sufficit sola scientia et veracitas. Et ratio est, quia in revelationibus promissoriis duo enuntiantur a Deo, primum est actuale propositum efficiendi aliquid in posterum; alterum vero futuritio

ipsa huius rei pro tempore in promissione ipsa contento. Sic ex gr.; si Deus promitteret se alicui daturum gloriam post mensem, enuntiaret propositum actuale conferendi gloriam post mensem, et factum ipsum collationis gloriae momento temporis praesignato. Atqui ut haec duo firmissime possint credi sufficiunt nobis sapientia Dei et veracitas; nam per scientiam suam Deus plenissime novit quid nunc facere velit, et quid quolibet temporis differentia facturus sit; ratione autem veracitatis, conformat perfectissime externa dicta cum his quae intrinsecus habet in mente. Ergo etiam pro revelationibus promissoriis credendis nihil aliud requiritur nisi sapientia Dei et veracitas.

Nimirum: Locutio Dei promissoria non est nisi locutio assertoria duplicis obiecti, unius de praesenti, quod est voluntas in Deo faciendi aliquam gratiam creaturae, et alterius de futuro, quod est rei promissae executio in tempore facienda; ideoque tantum differt ratione obiecti materialis a locutione pure assertoria. Atqui in locutionibus pure assertoriis fides non habet aliud motivum nisi Dei auctoritatem fundatam in eius sapientia et veracitate. Ergo neque in promissoriis aliud requiritur.

104. Obiicitur 4. Communis modus credendi inter fideles, praesertim rudes, videtur esse credere ita ut nihil cogitent de auctoritate divina. Praeterea, tempore Christi et Apostolorum multi credebant propter miracula.

Resp. ud primum.: Rudes dum credunt non cogitant de auctoritate Dei explicite, conc.; ne implicite quidem, nego: Et ratio est, quia diverso modo tenent ea quae in catechesi accipiunt, et quae in aliis colloquiis aut instructionibus audiunt; quia nempe sciunt ea quae in catechesi dicuntur fundari in verbo et auctoritate Dei, alia vero in auctoritate hominum.

Resp. ad 2 miracula esse signa quibus credibilis redditur doctrina Christi; et hinc miracula ad credendum disponunt, quatenus per ea certi reddimur quod doctrina, quae ut divina proponitur, revera divina est; quod etiam valet de aliis motivis credibilitatis. Hinc in forma distinguo: Multi credebant et credunt propter miracula formaliter, ita ut formalis ratio

credendi sint miracula, nego; credunt propter miracula dispositive, conc.

105 Obiicitur 5. Obiectum formale fidei est id propter quod ultimo praestatur assensus fidei. Atqui motivum ultimum fidei est prima veritas in essendo; quia interroganti: *cur credis?*: respondemus, *quia Deus nec falli nec fallere potest.* Instanti vero *cur Deus non possit falli nec fallere,* respondere debemus: *quia Deus est.* Ergo motivum formale fidei est prima veritas in essendo.

Resp. dist. mai.: Motivum formale fidei est id propter quod ultimo in linea essendi praestatur assensus fidei, nego; in linea credendi, concedo. Et contrad. minore, nego cons. Ultima illa interrogatio: *Cur Deus non potest falli nec fallere,* iam non pertinet ad ordinem fidei, sed ad ordinem scientiae, propter quam ratio ontologica redditur cur Deus sit summe verax.

Instatur. Deitas ex se ipsa pugnat cum omni errore et mendacio. Ergo per se ipsam solam talis est, ut possimus exinde ponere actum credendi.

Resp. dist. ant.: ex se pugnat causaliter, conc.; proxime et formaliter, nego. Nimirum, perfectio infinita divinae essentiae ratio est cur in Deo sint omnes perfectiones gradu infinito, inter quas habentur scientia et veracitas infinitae; sed scientia et veracitas sunt proxima et formalis ratio credendi.

Obiicies tandem. Credimus propter Ecclesiae auctoritatem, Ergo auctoritas Ecclesiae est motivum fidei.

Respondetur anctoritatem Ecclesiae esse regulam qua dirigimur in credendo; ideoque ipsam esse regulam directivam, non vero motivum formale credendi, ut mox explicabitur in propositione sequenti, quae est de analysi actus fidei.

Propositio 8. — Actus fidei *affective* **resolvitur in illam honestatem obiectivam propter quam voluntas imperat assensum fidei;** *dispositive* **in motiva credibilitatis;** *directive* **in auctoritatem Ecclesiae;** *creditive* **autem** *vel formaliter* **in auctoritatem Dei revelantis ut lumine naturali cognitam.**

106. Agitur in hac thesi de analysi seu resolutione actus fidei; quibus nominibus significatur reductio fidei ad rationem motivam, in qua credens ultimo conquiescit, et per cuius cognitionem possumus cuilibet inquirenti idoneam reddere rationem fidei nostrae. Uno verbo: quaeritur in hac thesi quomodo christianus respondere debeat interroganti: *cur credis?* Talis enim responsio, et quidem apta, debet existere, eo quod obsequium fidei nostrae rationabile sit.

Cum vero fidei actus non unam causam habeat, praedicta responsio non potest esse semper eadem, sed necessario mutanda erit secundum diversam naturam causae in quam inquiritur. Inde oritur analysis fidei multiplex, ut in propositione enuntiatum est. Quid singuli termini significent, explicabitur inter ipsam propositionem demonstrandam, ut mox per partes sequitur.

107. Actus fidei *affective* resolvitur in illam honestatem obiectivam, propter quam voluntas imperat assensum fidei.

Prob. Fides hoc modo sumpta ultimo resolvitur in illud motivum, propter quod homo libere vult credere, seu libere determinat exercitium actus credendi. Atqui hoc motivum est honestas quae in credendo habetur, secundum quod bonum est intellectum submittere Deo loquenti. Ergo. Igitur resolutio fidei hoc sensu sumpta, est responsio danda sequenti interrogationi: Cur *vis* credere; seu cur *vis* ponere actum credendi potius quam abstinere ad hoc actu?

Respondetur: quia credere bonum est, imo est praeceptum.

108. Resolutio fidei *dispositive* sumpta, est investigatio rationis propter quam voluntas rationabiliter praeparata est

ad imperandum assensum fidei. Atqui hoc pendet a motivis credibilitatis; ex illis enim homo cognoscit auctoritatem Dei et factum revelationis, quibus cognitis iam est dispositus ad credendum. Ergo fides dispositive resolvitur in motiva credibilitatis.

109. Resolutio fidei *directive* spectata non est nisi investigatio illius regulae, per quam infallibiliter scire possumus quaenam doctrinae revelatae sint; ut, revelatione cognita, possimus elicere actum fidei. Sed talis regula est Ecclesia. Ergo fides directive resolvitur in auctoritatem Ecclesiae.

Nota tamen. 1) Haec regula secundum quod iurisdictionalis est, valet tantum pro baptizatis; pro illis autem qui baptizati non sunt eatenus potest valere, quatenus antecedenter iam cognoverunt institutionem divinam Ecclesiae, eiusque in docendo infallibilitatem. 2) Etiam pro ipsis baptizatis Ecclesiae auctoritas nequit esse *regula ultima;* quia si dicas ideo te hoc vel illud credere, quia Ecclesia infallibilis dixit hanc rem esse credendam, redit quaestio: cur credas Ecclesiam, quae id testatur, esse infallibilem. Cui quaestioni satis non fit per ipsam Ecclesiae auctoritatem, ut per se patet, sed afferendae sunt rationes, quibus probatur divina institutio Ecclesiae simul cum dono infallibilitatis. Unde constat resolutionem illam non esse ultimam. 3) Resolutio fidei in auctoritatem Ecclesiae, spectata natura fidei secundum se, non est absolute necessaria. Quia quidquid requiritur ad assensum fidei ex ipsa eius natura, requiritur ad omnem assensum fidei. Atqui datur assensus fidei, qui non pendet, nec potest pendere, ab ipsa auctoritate Ecclesiae ut a regula proponente revelatione; nam haec veritas: *Ecclesia est infallibilis regula fidei:* est veritas credenda, ideoque revelata; et tamen infideli homini, qui veram religionem primo suscipit, non potest proponi ab ipsa Ecclesia. Ergo manifestum est resolutionem fidei in Ecclesiae auctoritatem ut in regulam directivam, non esse requisitam absolute et ex ipsa natura actus fidei.

Unde concluditur fidem *creditive* sumptam non posse resolvi in Ecclesiae auctoritatem; nam fides creditive sumpta resolvitur in id quod, intra ipsum fidei ordinem, est ultima et

adaequata ratio intrinseca atque formalis, qua adhaeremus veritatibus revelatis. Sed talis ratio alia non est ab auctoritate Dei revelantis. Ergo fides creditive sumpta necessario resolvenda est in solam auctoritatem Dei revelantis.

110. Ex dictis iam demonstratum manet primum membrum ultimae partis propositionis, in qua dicimus fidem creditive resolvi in auctoritatem Dei revelantis. Restat ut explicemus et demonstremus ultimum membrum; ubi non una est doctorum sententia.

Notandum autem est primo, auctoritatem Dei revelantis debere ante fidem cognosci. Quod alia formula sic exprimitur: Auctoritas Dei revelantis non potest terminare actum fidei nisi cognita. Quo admisso, ut ab omnibus sine dubitatione admittitur. restat quaerendum quomodo auctoritas et revelatio a nobis cognoscantur dum credimus.

Suarez tenuit, auctoritatem Dei revelantis in actu fidei cognosci per ipsam fidem; itaque ex sententia eius, fides resolvitur creditive seu formaliter in auctoritatem Dei revelantis ut ipsa fide creditam. Quam sententiam plurimi secuti sunt; inter recentiores videri possunt Scheeben, Heinrich, Wilmers, Tepe, Brouwer. Eam quoque tenuerunt quidam celebres thomistae, ut Billuart, Gotti, Gonet; qui, etsi hanc quaestionem ex professo non tractent, argumenta quaedam solvunt huic sententiae innixi. Cf. Billuart, de fide, diss. 1, a. 1 in ultima obiectione; Gotti, de fide, q. 1, dub. 1, n. 13; Gonet, de fide, disp. 1, n. 35. Recentissime hanc doctrinam tuetur Garrigou-Lagrange (*quomodo cognoscatur revelatio ut est motivum formale fidei*).

Sed haec sententia non videtur admitti posse; quia vel inducit processum in infinitum, vel circulum vitiosum.

Inducit processum in infinitum; nam si credimus Trinitatem propter auctoritatem Dei revelantis *creditam*, statim quaestio fiet cur credamus auctoritatem Dei revelantis; cui ut fiat satis, iterum invocanda erit eadem auctoritas Dei revelantis *credita;* et ita porro in infinitum.

Dices: Ut credamus auctoritatem Dei revelantis, non est necesse ut fiat recursus ad eamdem auctoritatem Dei reve-

lantis *creditam*, sed sufficit auctoritas Dei revelantis per rationem naturalem cognita.

Respondeo: Ergo etiam ut credas Trinitatem, non indiges auctoritate Dei revelantis *credita*, sed sufficiens tibi erit auctoritas Dei revelantis ut per rationem naturalem cognita.

Inducit praeterea haec sententia circulum vitiosum; nam quaerenti: Cur credis Trinitatem?: respondendum est in hac sententia: Quia credo auctoritatem Dei revelantis; id est: quia credo Deum esse summe sapientem et veracem. Si iterum quaeratur: Cur credis Deum esse summe sapientem et veracem, iterum respondendum est: Quia Deus dixit se esse summe sapientem et veracem. Sed quomodo scis Deum non falli nec fallere dum hoc asserit? Si dicas: per ipsam fidem; tunc habetur evidens circulus vitiosus, nam credis seu fidem habes propterea quod credis auctoritatem Dei; hanc vero recipis per ipsam fidem. Si autem respondeas auctoritatem Dei esse tibi aliunde notam, ergo ad fidem non requiritur *fides* in auctoritatem Dei, sed sufficit notitia habita per lumen rationis. Vide insuper quae diximus in tract. de gratia, n. 113, 114.

Praeterea, contra thomistas potest sic argui: Ante fidem opus est certo cognoscere et demonstrare auctoritatem Dei et factum revelationis. Si ergo in actu fidei haec duo creduntur per ipsam fidem, sequitur idem posse simul sciri et credi, quod tamen ipsi nolunt admittere.

Huic argumento respondet Garrigou-Lagrange, probationem seu confirmationem revelationis per signa non dare evidentiam intrinsecam rei, nec scientiam proprie dictam de facto revelationis; ideoque cum fide componi posse (in opusculo excerpto ex libro de revelatione, pag. 52).

Sed hac responsione nihil evincitur; quid enim de auctoritate Dei? Nam et auctoritas Dei pertinet ad obiectum formale fidei, quae tamen non minus demonstratur quam ipsa existentia Dei. Cf. Pesch, n. 345 in nota; Harent in Dict. de théol. cath. tom. 6, col. 472, 473.

111. Obiicitur 1. Omnis testis qui serio agit, testando rem aliquam, simul implicite testatur suam scientiam et veracitatem. Atqui Deus dum aliquid testatur sive revelat, nequit

non serio agere. Ergo simul implicite revelat suam scientiam et veracitatem; quae propterea in omni actu fidei credi possunt ac debent.

Resp. dist. mai.: et hinc sequitur nos actu fidei directo credere sapientiam et veracitatem dicentis, nego (nam hoc est contra id quod nobis constat ex quotidiana experientia); sequitur nos posse reflexe credere sapientiam et veracitatem testis, subd.: si aliunde nobis nota est, conc.; secus, nego. Et concessa minore, dist. cons. ad sensum maioris.

Ergo etiamsi verum sit quod omnis homo dum rem aliquam serio testatur, testatur quoque implicite scientiam et veracitatem propriam, atque etiam ipsum factum locutionis, ratio tamen ultima cur dictis eius assentiamus esse nequit quod ipse affirmet auctoritatem suam, nam sic omni homini credendum esset aequali modo, quod tamen falsum est. Iamvero, dum Deo credimus, immerito intruderetur ratio aliqua credendi distincta ab ea quam in fide humana experimur; quia credere Deo et hominibus, in ratione ipsa credendi idem sunt, non vero aliud et aliud. Cf. Pesch. n. 336.

Obiicitur 2. Videmus obiecta per lucem, lucem autem per seipsam. Ergo idem dici potest de motivo fidei, quod videlicet obiecta materialia credimus propter formale; formale autem per seipsum, ita ut simul sit *quo* et etiam *quod* creditur. Sic Billuart, aliique.

Respondeo negando paritatem; quia credere importat adhaesionem alicui veritati *propter auctoritatem alius cognitam;* et hinc fides est cognitio mediata, quamvis non discursiva, ut inferius dicetur. Visio autem obiectorum, est eorumdem notitia immediata. Ut comparatio staret, obiectio deberet hoc modo proponi: videmus obiecta *per lucem visam,* quod falsum est; quia etiam non visa luce *ut quod,* possumus videre alia obiecta. Ergo etiam non credita auctoritate ut quod, possumus alia credere propter auctoritatem, quae se habet mere *ut quo* credimus materiale obiectum fidei; imo, aliter procedere non possumus. Si autem adversarii volunt vocare fidem, illum assensum per quem in ipso actu credendi ratione prius cognoscimus et affirmamus auctoritatem Dei revelantis, hoc sine ulla difficultate admittimus, modo tamen actus fidei non

ponatur dependens a cognitione nostra de divina auctoritate, sed ab ipsa auctoritate cognita.

Obiicitur 3. Actus fidei theologicae est supernaturalis. Atqui actus supernaturalis postulat obiectum formale supernaturale, seu per revelationem propositum. Ergo ut auctoritas Dei revelantis possit esse obiectum formale fidei, necessario requiritur ut per revelationem proponatur, ita ut sit in ipso actu fidei credibilis et credenda.

Respondetur negandam esse minorem ex dictis ubi de distinctione actuum naturalium a supernaturalibus.

Obiicitur 4. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Atqui obiectum materiale creditur propter formale. Ergo formale debet magis credi; ideoque auctoritas Dei revelantis in omni actu fidei credenda est.

Resp. primo indirecte hoc modo: propter quod unumquodque tale, et illud magis; atqui homo est homo propter animam rationalem; ergo anima est magis homo quam ipse homo. Et rursus: atqui domus est domus propter calcem et lapides; ergo calx et lapides sunt magis domus quam domus ipsa. Quae solutio indirecta hoc saltem patefacit, principium illud, unde desumitur obiectio, non esse tale, ut quomodocumque acceptum valeat. Vide Casajoana, de poenitentia, n. 146.

Hinc igitur resp. secundo dist. mai.: propter quod *ut tale* unumquodque tale, et illud magis, conc.; secus, nego. Et contrad. minorem: obiectum materiale creditur propter formale ut creditum, nego; propter formale non creditum sed ratione prius cognitum, conc. Vides igitur in dicto effato, sumpto ut volunt adversarii, non contineri nisi meram petitionem principii. Dicunt nimirum ipsi: cum obiectum materiale credatur propter formale, ergo et ipsum obiectum formale debet credi in ipso actu credendi; nam propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed tota haec ratio supponit obiectum materiale credi propter formale *creditum*, quod esset demonstrandum, et a nobis iure optimo negatur.

Obiicitur 5. Qui negat obiectum formale fidei, est haereticus. Ergo in actu fidei oportet credere ipsum obiectum for-

male fidei, seu oportet accipere auctoritatem Dei revelantis ut fide creditam.

Resp. « Concedo totum. Sed hoc statum quaestionis praeterlabitur. Non negamus, imo expresse concessimus, factum revelationis eiusque irrefragabilem veritatem merito connumerari inter obiecta credenda, adeoque oppositum ad labem haereseos pertinere. Solum dicimus hanc revelationem et irrefragabilem veritatem, si spectetur prout est motivum proprium fidei, non esse quid creditum, sed rationem dumtaxat propter quam creditur ». Sic Schiffini, n. 123, inst. ad obi. 2. Et ut responsio melius intelligatur, retorqueo argumentum adversariorum hoc modo: Qui negat Personarum Trinitatem, est haereticus. Ergo in omni actu fidei est necesse credere Trinitatem? Minime gentium. Cum igitur Trinitas Personarum sit revelata, hinc credenda est, et qui eam negaverit, erit haereticus. Similiter etiam, quoniam Deum esse summe sapientem et veracem continetur in revelatione, et in eadem continetur quoque Deum esse locutum, sequitur auctoritatem Dei revelantis esse revelatam, ideoque fide tenendam, ita ut qui eam negaverit sit haereticus. Hinc igitur *in aliquo actu fidei*, auctoritas Dei revelantis se habet ut *obiectum quod* creditur, sed non in omni actu fidei et necessario. Imo vero, in ipso illo actu fidei quo creditur auctoritas Dei revelantis, oportet ipsam praesupponere aliunde cognitam; ideoque, etiam in illo actu fidei in quo auctoritas Dei revelantis est obiectum materiale fidei (et se habet *ut quod* creditur), non creditur prout fungitur munere obiecti formalis, sed ut est obiectum materiale.

112. Post consideratam analysim fidei secundum sententiam Suarezii, breviter exponenda et refutanda est opinio Card. Lugo; quae his capitibus continetur:

1) Actus fidei constituitur discursu formali aut virtuali, hac ratione: Revelatio divina non potest fallere. Deus autem revelavit Verbum esse hominem. Ergo Verbum est homo. Sic Lugo, de fide, disp. 1, n. 77. Ut autem hic discursus sit revera fidei, utque conclusio ex duplici illa praemissa deducta, sit actus fidei, necessarium est ut immediate cognoscantur

tum auctoritas Dei, tum factum revelationis; si enim haec duo (vel alterutrum eorum) mediate cognoscerentur, fides non inniteretur ipsi auctoritati Dei revelantis, sed potius illis principiis per quae cognovi auctoritatem Dei et factum revelationis. Contra vero, si auctoritas Dei revelantis mihi nota est per se ipsam in actu fidei, iam non datur locus ulteriori quaestioni: unde scis Deum esse veracem, eumque esse locutum. Respondebo enim haec duo mihi esse cognita ex ipsa terminorum apprehensione, sicut novi prima principia; ideoque actus fidei immediate fundabitur in auctoritate Dei revelantis.

2) Nunc autem, pergit Lugo, auctoritas Dei est per se ipsam cognita ex terminorum apprehensione; quicumque enim habet notitiam Dei, eo ipso scit ipsum esse summe sapientem et summe veracem, eumque proinde nec fallere nec falli posse. Multo autem clarius auctoritas Dei patet ex ipsis terminis, si proponatur hac ratione: *Deus, si loquitur, verax est.*

Quoad factum revelationis, fatetur Lugo ipsum per se non esse immediate eatenus notum, quatenus revelationem ex ipso Deo immediate accipiamus. Sed tamen, ait ipse, quoniam factum revelationis cognoscimus per motiva credibilitatis, quae maxime reponuntur in quibusdam factis supernaturalibus et miraculosis, haec motiva spectari debent ut nova quaedam Dei locutio, quae velut integrat illam antiquam, quae Apostolis immediate per Christum facta est; revelatio autem antiqua, ut hoc modo per hanc novam completa, est aliquid per se notum. Sic Lugo, de fide, disp. 1, n. 122 sq. Et vide superius dicta, n. 96.

Contra analysim fidei sic statutam, pauca dicenda restant post ea quae supra vidimus (n. 96 sq.).

Et primo quidem, cognitio auctoritatis Dei nequit dici ex ipsis terminis nota; praesupponitur enim demonstrata tum existentia Dei, tum etiam infinita eius sapientia et veracitas. Quorum neutrum nobis est immediate notum.

Idem dicatur de facto revelationis; cuius demonstratio, fatente ipso Card. Lugo, numquam praebet talem certitudinem, qua omne dubium de opposito exclusum sit. Ut enim tueatur ipse libertatem actus fidei, ait cognitionem facti reve-

lationis debere esse necessario obscuram (vide supra, n. 48). Hinc negat dari locum libertati fidei cum adest evidentia in attestante.

Hinc sequitur actum fidei non posse inniti, secundum hanc sententiam, ipsi auctoritati Dei revelantis, sed potius argumentis quibus ea probatur et demonstratur. Haec autem sunt motiva credibilitatis. Ergo eis innititur, non vero immediate autoritati Dei revelantis. Quo posito, redeunt incommoda quae proposuimus superius contra hanc sententiam. Vide praeterea quae mox contra Lugo dicturi sumus, ubi agitur num actus fidei sit discursivus.

113. Reiectis autem sententiis expositis, analysis actus fidei sic explicanda videtur:

1) Auctoritatem Dei et factum revelationis non cognoscimus immediate, sed per motiva credibilitatis. Quo non obstante, optime concipitur quomodo fides nostra possit immediate inniti ipsi auctoritati Dei revelantis. Ut enim supra non semel dictum est (n. 77, 92, 97 et 101), per motiva credibilitatis praesens nobis sistitur auctoritatis Dei revelantis; tum vero, postquam actu praevio certo cognovimus Deum esse summe sapientem et veracem, ipsumque esse locutum, veritati a Deo dictae immediate assensum praebemus propter ipsam auctoritatem Dei revelantis.

2) Auctoritas Dei et factum revelationis non creduntur ipso actu fidei, ut ait sententia quam tenet Suarez, sed accipiuntur ut cognita per lumen naturalis rationis.

Iam supra vidimus quomodo in sententia P. Suarez non videatur posse vitari aut processus in infinitum, aut circulus vitiosus (cf. n. 110). Nunc autem ostendere oportet quomodo satis sit ut auctoritas Dei et factum revelationis accipiantur in actu fidei ut per rationem naturalem cognita. Placet autem hanc rem declarare verbis Thyrsi Gonzalez; qui in opere de infallibilitate Rom. Pont., disp. 19, sect. 4, n. 7 sq., haec habet:

« Non enim est de conceptu rationis moventis ad aliquid affirmandum, quod ipsa affirmetur per talem actum, sed vel quod affirmetur per illum, vel affirmata supponatur per alium... Nec rursus est de conceptu credentis mysterium propter ali-

quod motivum, quod istud credat per talem actum. Nam mysteria credimus propter veracitatem Dei revelantis, quin sit necesse quod talis veracitas per talem actum credatur, sed sufficit quod per lumen naturale supponatur cognita et affirmata, et ut sic cognita moveat intrinsece ad assensum mysterii quod clare cernitur in revelatione, qua Deus testatur se esse veracem; credimus enim Deum esse veracem, quia ipse dixit se esse veracem, et aliunde scimus eum in suis dictis nec fallere nec falli posse. Ad hunc autem actum movet veracitas, non ut credita per fidem divinam, sed ut aliunde cognita per rationem naturalem. Nec enim testificanti se esse veracem prudenter credimus, nisi aliunde independenter ab ipsius testimonio sufficienter noverimus illum esse fide dignum. Si enim sciremus ipsum in aliis dictis fallere, vel falli, possemus prudenter dubitare, an mentiatur dum dicit se esse veracem ».

« Sed dices...: Auctoritas Dei revelantis est ipsum motivum formale fidei; credo enim obiectum revelatum propter auctoritatem revelantis: implicat igitur divina fide, id est, propter auctoritatem Dei revelantis credere obiectum revelatum, et simul non credere Deum in revelando non esse infallibilis auctoritatis, cum ipsa auctoritas divina sit ipsissimum motivum credendi fide divina. Sed facile ex dictis respondetur, negando consequentiam: non enim est necesse quod motivum credendi rem difficilem affirmatam ab aliquo, credatur per ipsum actum, sed sufficit quod aliunde supponatur cognitum. Sic dum credo rem aliquam difficilem amico fide digno testificanti, non credo veracitatem eius; sed, quia experientia didici aliunde eius in dictis veracitatem, vel quia aliunde scio illum esse virum probum et sapientem, credo eum in hoc asserto dicere verum. Unde eius probitas et sapientia aliunde mihi nota, est mihi motivum credendi rem difficilem, quam hic et nunc testificatur, quin per talem actum probitatem et sapientiam eius credam ».

« Quod confirmatur egregia doctrina Eximii nostri Doctoris tom. 1 in 3 partem, disp. 54, sect. 5; ubi probat dari posse internum actum adorandi imaginem propter exemplar,

quia per illam adoretur exemplar ipsum (1)... Unde ut quis fide divina credat mysterium propter revelationem, satis est quod fide humana moraliter certa, et excludente omnem formidinem certus sit, Deum revelasse mysterium, et aliunde sciat ipsum esse summe veracem ». Vide etiam eumdem auctorem in opere: *Manuductio*, lib. 2, c. 4 sq. (Dilingae, 1689).

114. Scholion. Actus fidei non est discursivus.

Concessimus superius assensum fidei esse mediatum. Unde videretur eum debere esse discursivum; quia cognitio mediata ea est quae habetur propter aliud cognitum. Hoc autem posito, iam nihil videtur desiderari ad verum discursum, aut formalem, aut saltem virtualem.

Respondemus assensum fidei dicendum esse mediatum, quia ad ipsum praerequiritur notitia divinae auctoritatis et facti revelationis. Sed inde non sequitur eum esse discursivum; quia ad discursum requiritur ut illa notitia habita de auctoritate Dei revelantis per motiva credibilitatis, esset causa determinans assensum praestitum obiecto materiali fidei. Atqui res non ita se habet; etenim illi iudicio praevio quo cognoscimus auctoritatem Dei revelantis, non alia causalitas tribuenda est relate ad actum credendi, nisi causae per quem intellectus disponitur ad credendum, ita ut a voluntate determinari possit ad assentiendum veritati propter ipsam auctoritatem Dei revelantis, non vero propter cognitionem huius

(1) Verba Suarezii, ad quae alluditur, eiusmodi sunt: « Potest quaelibet ex his facultatibus (intellectus et voluntas) tendere in aliquod obiectum materiale propter aliud ut quo seu ut formale, etiamsi actu non tendat in illam rem, quae est formale obiectum, tamquam in rem seu materiam, circa quam proprie versatur, quae solet dici obiectum quod: ergo etiam in praesenti intentio adorandi potest versari circa imaginem ut obiectum quod, seu rem adoratam propter exemplar ut rationem adorandi, quamvis directe non intendat adorare ipsum exemplar ut rem directe adoratam. Antecedens probatur primo exemplis, tum in intellectu; *nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus divino testimonio et veritati infallibili eius ut rationi formali, quamvis eo actu, quo credit rem revelatam, non credat vel Deum esse primam veritatem infallibilem, vel Deum hoc revelasse* »:

Iam vero, hoc ipsum est, nihilque aliud, quod nos in praesenti quaestione affirmamus.

auctoritatis. Causa ergo quae sic determinat intellectum ad credendum est sola voluntas mota per gratiam, minime vero praevia illa notitia de revelatione et auctoritate Dei. Cf. Schiffini, n. 121.

Non negamus in integro processu fidei contineri quemdam discursum, sed ipse actus fidei neque est ratiocinium, neque secundum essentiam suam propriam est fructus ratiocinii aut discursus. Discursus autem, qui fidei actum praecedit, sic potest enuntiari: Si Deus revelavit Trinitatem Personarum in una natura, possum et debeo illam admittere quia Deus dixit. Atqui certum est Deum revelasse Trinitatem (quod scio ex motivis credibilitatis). Ergo possum ac debeo illam admittere quia Deus dixit, seu propter auctoritatem Dei revelantis. Id est: possum fide divina illud credere.

Hoc ratiocinio posito, nondum habetur actus fidei, sed tantum possibilitas et rationabilitas eius. Si autem post hunc discursum voluntas intellectui imperat ut adhaereat huic enuntiabili de Trinitate Personarum propter auctoritatem Dei revelantis, habebitur fidei actus, qui reponitur in adhaesione intellectus veritati divinae, ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. Cf. 2. 2, q. 2, a. 9.

Cur autem post praedictum discursum voluntatis imperium requiratur, patet ex supra dictis ubi de libertate actus fidei, et etiam ubi de possibilitate actus fidei liberi una cum evidentia in attestante.

115. Ergo nequit admitti sententia quam Lugo defendit. Nam etsi admittat fidem resolvi formaliter seu creditive in auctoritatem Dei revelantis ut lumine naturali cognitam, tamen explicat actum fidei per discursum formalem, aut virtualem, hac ratione:

Quod Deus revelavit, id est verum. Deus revelavit Incarnationem. Ergo est vera. Assensus praestitus huic conclusioni est assensus fidei in doctrina eius.

Sed exinde in periculum vocatur summa fidei certitudo. Quia assensus in Incarnationem non posset esse firmior firmitate assensus quo apprehendimus factum revelationis; nam assensus in conclusionem prout ex praemissis derivatam, non potest

superare certitudinem praemissarum, ut expresse fatetur Lugo (de fide, d. 7, n. 12), et est per se evidens. Atqui factum revelationis novimus plerumque sola certitudine morali; immo, secundum Lugo non possumus aliter illud cognoscere. Ergo actus fidei haberet solam certitudinem moralem.

116. Ex dictis igitur, analysis actus fidei hoc modo instituenda est: Cur credis Incarnationem? Quia a Deo revelata est. Cur Deo revelanti credis? Quia est summe sapiens et verax. Et iam in ordine fidei ulterius non est procedendum. Nam possunt quidem aliae interrogationes fieri, sed praeter memoratas nulla alia pertinet ad motivum formale fidei. Sic potest quaeri: Cur vel undenam scis Deum revelasse Incarnationem, vel Deum esse summe sapientem et veracem? Verum similes quaestiones iam non pertinent ad ordinem fidei, ut ex ipsis earum terminis notum est; sed ad ordinem eorum quae ad actum fidei sunt praesupponenda; ideoque iam non quaeritur in illis cur credamus, sed cur ad credendum praemiserimus Deum esse locutum, eumque esse summe sapientem atque veracem. Ad id autem respondere oportet nos omnia illa scire ex motivis credibilitatis. Idem dico si quaeratur cur credam, seu cur velim ponere actum credendi; nam haec interrogatio non est de ipsa fide secundum se, nec de obiecto assensus intellectualis qui explicatur per verbum *credere*, sed de ratione quae determinat existentiam eiusmodi actus; et propterea iam non agitur de resolvendo actu fidei quoad eius obiectum formale.

Sententiam hoc modo explicatam de resolutione actus fidei sequuntur plurimi auctores, ut Pesch, Mendive, Card. Billot, Lahousse, Schiffini, Mannens, van Noort, aliique.

Vide etiam quae diximus de Thyrso Gonzalez in duplici opere ex ipso allato. Quos omnes anteisse dicitur Ripalda, eumque pro hac sententia adducunt Schiffini et Pesch. Attamen fatendum est sententiam ac mentem Ripaldae in hac re satis esse obscuram atque intricatam. Potius quam Ripalda hanc nostram sententiam omnino proposuit Michaël de Elizalde in opere: *Forma verae religionis quaerendae et inve-*

niendae, Neapoli, 1662; quaest. 42; praecipue in n. 848, 850, 856 sq.

De obiecto fidei.

117. De obiecto formali egimus cum investigavimus naturam actus fidei. Nunc igitur oportet quaedam brevissime proponere *de fidei obiecto materiali*, quod generatim dicitur illud omne circa quod versatur assensus intellectualis fidei.

De obiecto autem materiali fidei regula generalis et simplicissima est, ea omnia esse credenda quae divinitus revelata sunt. Sermo autem est semper de revelatione publica, quae Ecclesiae ipsi facta est; non vero de revelatione privata, huic aut alii homini facta. Quid de his privatis revelationibus dicendum sit, ad finem aliquid indicabimus.

Ratio autem assertionis clara est. Motivum enim quo credimus, est auctoritas Dei revelantis. Sed hoc motivum idem est pro quibuscumque rebus revelatis. Ergo omnia revelata pertinent ad obiectum materiali fidei.

Hoc autem non significat omnes veritates revelatas esse ex obligatione aequo modo credendas; nam quod attinet ad obligationem credendi, distinctione opus est; quaedam enim veritates sunt credendae explicite, aliae vero satis est ut credantur implicite; et quoad explicite credendas, iterum oportet distinguere inter veritates credendas de necessitate medii, et credendas de necessitate praecepti. Quaenam vero dogmata necessitate medii credenda sint, quaenam necessitate tantum praecepti, vide in theol. morali. Quod vero attinet ad ea quae explicite credenda sunt, regula generalis haec est, ea omnia dogmata esse explicita credenda, quae necesseria sunt ad salutem sive necessitate medii, sive necessitate praecepti; alia vero satis est credere implicite.

Hinc patet quo sensu admitti possit distinctio in articulos fidei fundamentales et non fundamentales, quo vero sensu ea distinctio sit reiicienda. Nimirum, si per articulos non fundamentales intelligas eos qui impune negari possunt, per fundamentales autem eos qui non possunt negari, hoc sensu talis distinctio est absurda; nullus enim articulus fidei potest ne-

gari, sed omnes credendi sunt aut explicite, aut saltem implicite. Si vero articulos fundamentales dicas eos, ad quos explicite credendos obligamur, minus vero fundamentales eos quos satis est credere implicite, tunc praedicta distinctio continet sensum omnino sanum et catholicum.

Praeterea, etiam inter veritates revelatas quidam ordo distingui potest hoc sensu, quatenus quaedam sunt per se revelatae, aliae vero velut per accidens et veluti secundaria intentione (1). Veritates per se revelatae dicuntur illae quae spectant ad aedificationem populi christiani, suntque omnes veritates spectantes vel ipsum Deum, vel media quibus tendimus in Deum. Per accidens vero revelatae dicuntur illae quae spectant ad scientias naturales, ad physicam, geographiam, genealogias, etc.; quae per se ad religionem non pertinent, et sic dicuntur non esse ad aedificationem populi christiani, sed potius revelata sunt per accidens et concomitanter; ut scilicet ea quae per se revelata sunt, melius ac suavius acciperentur, secundum quod Deus voluit res divinas nobis revelare ad eum modum quo aliae historiae apud homines narrari solent. Cum vero in aliis narrationibus humanis una cum principali obiecto alia quoque narrari solent quasi ad ornamentum et eruditionem, similiter etiam factum est in divina revelatione, in ea praesertim quae continetur in libris sacris. Sed de his cf. tract. de Ecclesia.

118. Nunc potius nobis breviter distinguendum est inter ea quae fide divina et catholica credenda sunt, et ea quae creduntur sola fide divina.

« Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ». Sic Vat., sess. 3, cap. 3 (Denz. 1792). Ut ergo aliqua veritas fide divina et catholica credi possit, primo requiritur ut sit

(1) In ipsis veritatibus per se revelatis, aliae dicuntur primario revelatae (ut sunt mysteria), aliae vero secundario (ut sunt veritates quae per se captum naturalis rationis non superant, ut existentia et unitas Dei, immortalitas animae, etc.).

revelata, idest, ut contineatur in verbo Dei scripto vel tradito; et insuper requiritur ut ab Ecclesia proponatur tamquam divinitus revelata, quod patet ex particula coniunctiva *et* qua utitur Vaticanum in verbis citatis (*quae in verbo,* inquit, *Dei scripto vel tradito continentur* **et** *ab Ecclesia*, etc.).

Haec autem propositio Ecclesiae dupliciter fieri potest secundum verba Vaticani praecitata; vel sollemni iudicio (quod contingit ubi habentur definitiones de fide a conciliis oecumenicis vel Romanis Pontificibus latae) (1); vel ordinario et universali magisterio. Quare ut aliqua veritas credatur fide divina et catholica non opus est ut aliquo canone contineatur, aut alia definitione sollemni; sed satis est ut a magisterio universali tradatur; modo tamen tradatur *tamquam divinitus revelata*; si enim traditur quidem, sed non hac ratione (potest enim tradi simpliciter ut certa), tunc nondum credi poterit fide divina et catholica.

Quid vero si aliqua veritas contineatur quidem in verbo Dei scripto vel tradito (Scriptura vel traditione), sed tamen non sit ab Ecclesia proposita ut revelata? Tunc eiusmodi veritates dicuntur a multis pertinere ad fidem divinam, non tamen ad fidem catholicam. Sic sumamus aliquam veritatem, quae clare in Scripturis continetur, et a Theologis communiter agnoscitur ut in Scripturis contenta. Tunc talis veritas dicitur pertinere ad fidem divinam, non tamen ad fidem divinam et catholicam, quia, ut suppono, non adest aliquod Ecclesiae decretum illam definiens. Exemplum potest sumi in hac propositione: Datur praedestinatio in Deo. Quae propositio prout iacet, et sepositis controversiis de praedestinatione ante vel post praevisa merita gratiae, ab omnibus theologis habetur ut clare in Scripturis contenta. Cf. de his van Noort, n. 205 sq. (2).

---

(1) Cum similes definitiones exsistunt, tunc doctrina in eis contenta dici potest ac solet de fide divina et catholica *definita*.

(2) Quaeres: quomodo cognoscemus aliquam veritatem universali magisterio Ecclesiae proponi *ut revelatam*? Non semper id *facile* dignosci potest. Cf. Denz. 1683 in fine; et van Noort n. 207. Ubi hoc datur criterium: Si res ubique terrarum in catechismis popularibus docetur, et magis adhuc si universali et constanti consensu theologorum tamquam ad fidem pertinens retinetur. Quod alterum primo securius est, nam in catechismis possunt proponi quae sunt simpliciter certa.

Hinc igitur inter fidem divinam catholicam, et fidem simpliciter divinam, haec differentia datur, quod ea quae sunt de fide divina, sunt utique revelata, seu contenta in verbo Dei scripto vel tradito, ita tamen ut de illis nondum habeatur sollemnis Ecclesiae propositio sive per definitiones Papae aut definitiones conciliares, sive per ordinarium Ecclesiae magisterium, sed sola privata, ut ita dicam, doctorum cognitio de eorum clara continentia in deposito revelationis publico; dum in fide divina catholica habetur authenticum Ecclesiae iudicium manifestatum per sollemnes definitiones, vel per ordinarium magisterium.

119. Locuti sumus hactenus de deposito revelationis publico, sive de veritatibus revelatis contentis in Scripturis et Traditione, quae veritates ab omnibus implicite vel explicite credendae sunt. Cum eiusmodi revelationis depositum Ecclesiae traditum sit custodiendum, ideo dicitur publica revelatio, id est, publicae Ecclesiae auctoritati tradita, ut per Ecclesiam, quasi per regulam infallibilem, fideles omnes et universa Ecclesia catholica sciret dogmata credenda. Hinc etiam vocatur haec fides catholica seu universalis; quia universis hominibus proponitur ad aeternam salutem, cuius consecutio impossibilis est nisi per eam fidem, quam custodit Ecclesia Christi.

Sed praeter hanc fidem divinam publicam, nihil obstat quominus datur alia fides divina privata, cuius fundamentum sit peculiaris quaedam revelatio huic aut alii personae facta. Si talis revelatio extiterit, potest poni assensus fidei divinae, modo de ipsius existentia certitudine morali constet. Imo tales veritates credi debent ab eis, quibus immediate revelatae sunt. Reliqui vero ad quos earum certa notitia pervenit, ab eis dissentire non possunt, sed neque videntur obbligari ad assensum eorum, quia Deus ipsis non est locutus; poterunt igitur negative se habere. Cf. Suarez, de fide, d. 3, s. 10, n. 6, 7; Lugo, de fide, d. 1, n. 226 sq.

« Quod pertinet ad Ecclesiae iudicium quo eiusmodi revelationes approbantur, illud non eo spectat ut revelationes proponantur fidelibus fide divina credendae, sed ut declaretur: *a*) in iis nihil esse quod fidei catholicae, bonis moribus et

disciplinae christianae adversetur; *b*) sufficientia esse indicia veritatis, ut eiusmodi revelationes fide humana et prudenter ac sine superstitione credi et ad aedificationem a fidelibus legi possint...; *c*) post Ecclesiae huiusmodi approbationem, vel si etiam 'nullo adhuc lato iudicio, graves adsint genuinitatis rationes, certe fas non est tales revelationes contemnere». Sic Franzelin, de traditione, ed. 4, pag. 256.

Et similia sunt quae habet Benedictus XIV, de beat. et can. sanctorum, lib. 2, cap. 32, n. 11. «Sciendum est, inquit, approbationem istam nihil aliud esse quam permissionem ut edantur ad fidelium instructionem et utilitatem post maturum examen; si quidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur, nec possit adhiberi, fidei catholicae assensus, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas, iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles». In eodem opere, lib. 3, cap. 53, n. 15 allegatis multis auctoritatibus, eamdem proponit doctrinam, et tandem concludit: «Ex quibus proinde sequitur, posse aliquem, salva et integra fide catholica, assensum revelationibus praedictis non praestare, et ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione, et citra contemptum».

Exinde apparet nihil obstare quominus in diversis revelationibus ab Ecclesia approbatis, contraria contineantur aut contradictoria; cum enim Ecclesia per approbationem non iudicet de veritate dictarum revelationum, sed de sola earum probabilitate ac pia credibilitate, ut audivimus ex Benedicto XIV, potest contingere ut revelationes inter se contrariae approbentur, nam propositiones contrariae aut contradictoriae possunt simul esse probabiles et pie credibiles.

120. Sed relictis revelationibus privatis, iterum redeundum est ad revelationem publicam; de qua diximus eam esse cuius custodia commissa est Ecclesiae. Diximus quoque ad obiectum materiale fidei pertinere omnia quae divinitus revelata sunt. Quod si praeter revelationem accedat propositio authentica et auctoritativa Ecclesiae, doctrinam aliquam solemni iudicio aut universali et ordinario magisterio ut revelatam proponentis, habetur fides divina et catholica.

Nunc autem ulterius determinandum est quid requiratur ut aliqua doctrina dici possit revelata; quomodo nempe in revelationibus fontibus continenda sit, utrum requiratur nimirum continentia formalis, an sufficiat virtualis.

Formaliter revelatum illud dicitur, quod est vere et simpliciter dictum a Deo, sive sit dictum propriis terminis (quo in casu erit revelatum formaliter explicite), sive terminis aequivalentibus (quo in casu erit revelatum formaliter implicite). Nullum dubium est quin omnia quae sunt formaliter revelata, sive formaliter explicite, sive formaliter implicite, fide divina credenda sint, pertineantque ad obiectum materiale fidei. Nam ad obiectum materiale fidei pertinet illud omne quod est dictum a Deo. Atqui omnia quae Deus revelavit formaliter explicite vel implicite, sunt dicta a Deo. Ergo ea omnia pertinent ad obiectum materiale fidei, et fide divina credenda sunt. Quod si insuper accedat propositio Ecclesiae definitiva, tunc erunt credenda, secundum superius dicta, fide divina et catholica.

Ut exemplis rem declaremus, ex praedicta doctrina communiter haec a theologis admittuntur:

1) Revelata definitione, revelatur definitum et viceversa. Sic cum revelatum sit Christum esse hominem, etiam revelatum est Christum esse animal rationale, habere animam et corpus. Ratio est, quia qui dicit hominem, aequivalenter dicit animal rationale; dicit quoque compositum ex anima rationali et corpore organico; nec plus continet conceptus hic: *animal rationale:* quam alius: *homo.*

2) Revelata propositione universali absoluta (ex. gr.: Deus cognoscit omnia), etiam revelantur propositiones singulares in ea contentae (Deus cognoscit hoc et illud).

3) Si utraque praemissa est revelata, revelata censetur etiam conclusio. Hinc tamen non sequitur nos praebere conclusioni assensum fidei propter evidentiam qua ex praemissis infertur; sed quatenus evidentia illationis se habet ut medium proponens obiectum fidei, quod postea creditur quia revelatum est. Cf. Mazzella, de virt., ed 3, n. 413, 416.

4) Revelata propositione universali conditionata, non censentur revelatae singulares sub ea contentae. Sic revelatum est

in hostia consecrata contineri corpus Christi, quae revelatio aequivalet huic: Omnis hostia, *si recta consecrata est*, continet corpus Christi. (Cf. 2. 2, q. 1, a. 3, ad 4). (1). Ex vi huius revelationis non potest fide divina credi sub hac numero hostia consecrata esse corpus Christi; quia conditio illa subintellecta: *si consecrata est:* nullo modo cadit in obiectum universalis revelationis, qua teneo et credo in omni hostia consecrata adesse praesens corpus Christi. Alia multa exempla vide apud Mazzella, loc. cit., n. 412.

Celebris est quaestio utrum fide divina credi possit hunc numero Romanum Pontificem Pium XI esse verum et legitimum Papam. Argumenta pro sententia affirmante, et quae longe communior est, videri possunt apud Pesch. n. 274, Mazzella n. 431, aliosque. Vide etiam Billot, de Ecclesia, in thesi 18. Ceterum quaestio non est tanti momenti quanti a nonnullis censetur; nam dummodo constet certo Pium XI esse Romanum Pontificem, adest obligatio credendi tamquam de fide divina quidquid ipse definiverit ut revelatum. Et haec quoad revelata formaliter, sive explicite, sive implicite. Veniamus nunc ad virtualiter revelata.

121. Dicitur aliqua propositio virtualiter revelata cum:

1) identificatur realiter cum ea quae formaliter revelata est, sed tamen ita conceptu differt, ut a nobis sine nova revelatione ex formaliter revelata deduci non possit. Sic trinitas personarum identificatur realiter cum divina essentia; sed tamen ex eo quod revelata est unitas divinae essentiae, non sequitur ullo modo revelatam quoque esse personarum trinitatem, cum tamen in revelatione unitatis Dei contineatur realiter personarum trinitas.

2) etsi distinguatur realiter a formaliter revelata, tamen ex ea consequitur nexu necessario. Sic proprietates necessario

---

(1) Hinc tamen non sequitur hanc numero hostiam absolute adorari non posse; cum enim adoratio sit actus virtutis moralis, ad imperandum eius actum absolutum non requiritur certitudo fidei de consecratione huius hostiae, sed sufficit alia minor. cf. Wirceburgenses, de fide, n. 68, inst. 2 et 6; et vide supra, n, 82.

nexu connectuntur cum natura, quamvis a natura realiter distinguantur; et revelata per revelationem formalem natura alicuius rei, censetur virtualiter revelatae eius proprietates.

3) Dicuntur quoque virtualiter revelata, ea quae a nobis illatione evidenti deducuntur ex formaliter revelatis; sed ita, ut discursus, quem facimus ad rem deducendam, non sit mera expositio principii alicuius universaliter revelati. Exempla inferius afferemus.

Dicimus ergo, virtualiter revelata non pertinere ad obiectum materiale fidei, nec proinde posse credi fide divina, sed ea esse tenenda velut conclusiones theologicas, ita ut propositio contraria ei quae virtuatiter revelata est, non possit censeri ut haeretica, sed ut erronea.

Ratio est, quia ut aliquid sit revelatum ac fide divina credibile, debet esse *dictum a Deo*. Atqui ea quae virtualiter revelata sunt nequeunt appellari *dicta a Deo*. Ergo neque sunt obiectum fidei divinae.

Probatur minor. Revelatio Dei activa non potest certe esse praecisiva, sed revelatio Dei passiva et ad extra, et prout ad nos pervenit, potest esse praecisiva; quia prout ad nos dirigitur, est signum quod menti nostrae ingerit tantum conceptum rei per ipsum formaliter significatae. Quare, cum Deus ad nos loquitur, seu aliquid dicit, ea dictio seu revelatio non respicit nisi id quod per verba formaliter significatur; ideoque dictum a Deo concluditur eis quae significatione formali verborum Dei continentur, nec potest extendi ad ea quae materialiter et identice sunt coniuncta et identificata cum eis quae formaliter a Deo dicta sunt. Sic ex. gr., cum Deus revelat et dicit animam humanam esse spiritualem, non ideo dicit seu revelat libertatem animae humanae, quamtumvis spiritualitas et libertas inter se necessario nexu coniuncta sint. Sic etiam, propositio haec: *Deus existit:* nullo modo significat, ne implicite quidem, *Deus est trinus.* Et sic revelata existentia Dei, non censetur revelata trinitas personarum in Deo, sed ad hoc requiritur nova revelatio, qua Deus nobis manifestet personarum trinitatem. Cf. Kilber, de fide, n. 71; et Schiffini, n. 61.

122. Obiicies. Ex dictis supra, cum revelatur propositio universalis absoluta, etiam censentur revelatae singulares sub ea contentae. Atqui tamen eas per verum discursum ex universali revelata inferimus. Ergo cum aliqua veritas est revelata, revelatae etiam sunt omnes conclusiones quae ex ipsa per legitimum discursum a nobis deduci possunt. Consequenter, revelata Dei existentia, non quidem eo ipso poterit dici revelata trinitas personarum, quia nos ex Dei existentia et natura nullo modo possumus naturali discursu deducere trinitatem personarum; sed tamen revelata animae humanae spiritualitate, revelata poterit ac debebit censeri libertas, quia nos ex spiritualitate possumus legitimo discursu deducere libertatem. Et idem dicatur de similibus, quae naturali ac legitimo discursu a nobis deduci possunt ex formaliter revelatis.

Respondeo minorem argumenti esse negandam. Et ratio negationis est, quia, cum ex aliqua propositione universali absoluta deducimus singulares sub ea contentas, illa deductio non continet verum ac proprium discursum, sed est mere quaedam explicatio seu expositio propositionis universalis. Sic cum dico: *Omnis homo est mortalis. Atqui Petrus est homo. Ergo est mortalis*: in tali syllogismo propositio minor non tendit ad manifestandum nexum qui inter duas veritates datur; nimirum, inter praemissam maiorem et conclusionem; sed mere tendit ad explicandam significationem termini universalis: *Omnis homo.* Contra autem cum dico: *anima humana est spiritualis. Atqui quod est spirituale, est liberum. Ergo anima humana gaudet libertate arbitrii:* In hoc, inquam, syllogismo, principium quod in propositione minore assumitur non est mera quedam expositio principii universalis in maiore contenti, sed quaedam veritas nova et distincta, per quam menti ostenditur nexus adhuc incognitus inter principium et conclusionem. Unde ex eo quod revelata propositione universali absoluta, revelatae censeantur singulares sub ea contentae, nullo modo sequitur revelatas censeri debere omnes veritates, quas ex alia formaliter revelata per verum discursum deducimus.

123. *Quid vero si Ecclesia definiat, ut potest, veritatem aliquam virtualiter revelatam?*

Sunt auctores qui dicant, dato casu, veritatem illam posse ac debere credi fide divina. Fatentur praedicti auctores veritates virtualiter revelatas ante definitionem Ecclesiae non posse credi fide divina, sed post earum definitionem dicunt eas debere credi fide divina. Sic inter alios Schiffini, de fide, n. 130.

Sed contraria sententia est inter recentiores sine dubio communior, eaque videtur omnino praeferenda. Videantur Wirc. de fide, n. 73 et de Eccl. n. 118; Franzelin, de traditione, ed. 4, pag. 116 in fine; Palmieri, de Rom. Pont., ed. 3, pag. 225; Billot et Pesch in tractatibus de fide et de Ecclesia; Mendive, de Ecclesia, pag. 351; Villada, casus, pars 1, pag. 25, 29; van Noort, de fide, n. 198, 246. Vide alios citatos a Schiffini, n. 126. Quibus praeiverat Molina, in 1 p., q. 1, a. 2, d. 1 et 2.

Ratio autem in promptu est. Nequit credi fide divina id quod non est revelatum seu dictum a Deo. Atqui veritas virtualiter revelata, post Ecclesiae definitionem non evadit revelata seu dicta a Deo. Ergo nequit credi fide divina. Et minor probatur; quia si ante Ecclesiae definitionem revelata non erat, nec proinde fide divina credibilis, definitio Ecclesiae nequit efficere ut evadat revelata.

Quomodo ergo praedictae veritates creduntur postquam ab Ecclesia definitae sunt? *Respondeo* eas credi fide ecclesiastica. Nimirum, sicut veritates a Deo revelatae creduntur quia Deus dixit, seu propter auctoritatem Dei revelantis, quod est eas credi fide divina, ita cum Ecclesia definit aliquam veritatem, quae revelata non est sed connexa cum revelatis, tunc eam credimus propter auctoritatem Ecclesiae dicentis seu definientis, quod est eam credere fide ecclesiastica.

124. Obiicies. Cum Ecclesia definit virtualiter revelata, ea accipiuntur a nobis propter infallibilem Ecclesiae auctoritatem. Atqui infallibilis Ecclesiae auctoritas est revelata et credenda. Ergo assensus praestitus virtualiter revelatis, reducitur in auctoritatem Dei revelantis, saltem postquam virtualiter revelata nobis proponuntur per definitionem Ecclesiae. Sic Schiffini.

Resp. dist. min.: Ecclesiae infallibilitas est revelata et cre-

denda cum definit virtualiter revelata, nego (nam de hac re non certo constat, ut suppono ex trac. de Ecclesia); cum definit vere et sempliciter revelata, conc. Itaque infallibilitas Ecclesiae in definiendis virtualiter revelatis, certa quidem est et indubitata, sed tamen nondum constat eam esse de fide definitam. Quare qui eam negaret, non posset haberi ut haereticus sensu stricto. Sed tamen hac responsione non solvitur plene difficultas proposita; nam, etsi praedicta Ecclesiae infallibilitas in definiendis virtualiter revelatis nondum sit dogma fidei, at posset in subsequenti aliquo concilio generali, vel per Romani Pontificis definitionem, definiri ut dogma fidei; et tunc eam negans esset omnino haereticus sensu strictissimo; ideoque tunc infallibilitas Ecclesiae quoad virtualiter revelata, esset revelata et credenda propter auctoritatem Dei revelantis.

Sed his omnibus concessis, nondum sequitur quod vult obiiciens; nam tunc haeresis non incurreretur propter negatam veritatem virtualiter revelatam et ab Ecclesia definitam, sed propter negatam Ecclesiae infallibilitatem in ea definienda; quae duo distincta sunt. Nimirum, in ea hypothesi duo essent omnino distinguenda; aliud est: ipsa Ecclesiae infallibilitas in definiendis virtualiter revelatis; aliud vero: ipsa veritas virtualiter revelata et ab Ecclesia definita. Quorum primum esset quidem de fide divina credendum, non vero secundum; quia definitio Ecclesiae non potest efficere ut id quod est virtualiter revelatum, evadat formaliter revelatum; nam Ecclesiae definitio non eo spectat ut per eam habeatur nova quaedam revelatio, sed ut depositum revelationis exponat et custodiat. « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent; sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter custodirent ». Sic Vaticanum (Denz. 1836). Iamvero in doctrina contraria, si per Ecclesiae definitionem fit, ut id quod ante definitionem non poterat credi fide divina, post definitionem fide divina credatur, videretur definitio Ecclesiae continere novam quamdam revelationem; quod nequit admitti secundum praedicta Vaticani verba.

Hinc igitur dico et respondeo in forma: Qui negat veri-

tatem virtualiter revelatam et ab Ecclesia definitam, habetur ut haereticus, dist.: habetur ut haereticus propter negatam hanc ipsam veritatem, nego; propter negatam Ecclesiae infallibilitatem in ea definienda, subd.: secundum praesentem statum huius doctrinae, nego (quia nondum constat talem infallibilitatem pertinere ad dogmata revelata); si quando id definiatur ut pertinere ad dogmata revelata, conc.

Instatur. Ecclesia proponit credendas, ideoque ut simpliciter revelatas, veritates quasdam quae prius tenebantur tantum ut virtualiter revelatae. Ergo.

Respondeo dist. ant.: Et definitio Ecclesiae efficit tunc formaliter revelatum quod prius tale non erat, nego; et definitio Ecclesiae tunc *ostendit* fuisse iam ab initio revelatum ac fide divina credibile id quod hactenus habebatur tantum ut virtualiter revelatum, conc. Nimirum in tali casu habetur melior ac nova rei cognitio. Dogmata scilicet Ecclesiae non possunt crescere; sed potest optime contingere ut *cognitio* revelatorum crescat; ita ut quae ab initio revelata *sunt,* non ab initio statim *cognoscantur* ut revelata. Quod locum habet cum sermo est de eis dogmatis, quorum explicita cognitio non est necessaria nec necessitate medii, neque praecepti. Cogita dogma de Immaculata Conceptione B. M. Virginis.

125. Obiicies 2. Revelata aliqua propositione universali absoluta, censentur implicitae revelatae omnes singulares sub ea contentae. Atqui revelata est universalis: *Omne quod Ecclesia definit, Deus per Ecclesiam testificatur.* Ergo etiam revelata erit (et proinde fide divina credenda) haec singularis propositio: *Hoc quod nunc definit Ecclesia, Deus per Ecclesiam testificatur.* Sic fere Schiffini, n. 127.

Resp. conc. mai.; sed nego minorem. Propositio enim revelata est eiusmodi: *Ecclesia est infallibilis in definiendis veritatibus quae spectant ad fidem et mores.* Haec ergo propositio est dicta a Deo, ideoque de fide divina credenda. An inde sequitur quidquid Ecclesia infallibiliter dicit seu definit, esse etiam eo ipso dictum a Deo? Nequaquam. Eatenus enim id esset verum, quatenus Ecclesia non posset infallibiliter dicere seu definire nisi quae sunt obiective revelata seu dicta a Deo.

Sed Ecclesia potest infallibiliter definire non solum ea quae Deus dixit seu revelavit, sed etiam quae cum revelatis connexa sunt, quaeque vocamus virtualiter revelata. Hinc igitur non idem est aliquid definiri ab Ecclesia, illudque a Deo dici. Cf. Mazzella, de virt., n. 413 in nota.

Instatur. Si admittitur distinctio inter fidem divinam et ecclesiasticam, perpaucae essent definitiones Ecclesiae, quae tamquam dogmata fide divina credenda assignari possent. Communis enim praxis et usus conciliorum et Apostolicae Sedis in definienda doctrina de fide vel moribus hoc habet, ut eas voces adhibeat, quae significent iudicium quoddam irretractabile seu irreformabile, cui propterea debeatur assensus mentis prorsus firmus et omnem dubitationem excludens. Atqui etiam fides mere ecclesiastica hanc assensus firmitatem exigit et consimilem sententiam Ecclesiae irreformabilem respicit. Ergo maxima pars definitionem Ecclesiae ad hanc unam fidem mere ecclesiasticam referri posset. Hoc autem novum est et inauditum apud probatos theologos. Sic iterum Schiffini, n. 129. II.

Resp. nego assertum. Ad eius probationem dist. mai.: ita tamen ut adsint certa criteria ad distinguendum quandonam debeatur assensus de fide divina, quandonam vero de fide ecclesiastica, conc.; secus, nego. Et contrad. minore, nego cons.

Haec autem criteria breviter exponimus in scholio, quod sequitur.

126. Scholion. Cum praeter fidem divinam admiserimus fidem quoque ecclesiasticam, dubium quoddam oriri potest; quomodo scilicet dignosci a nobis poterit aliquid esse definitum ab Ecclesia ut fide divina credendum, vel tantum ut credendum fide ecclesiastica.

Accipe sequentes regulas:

1) Cum Ecclesia definit aliquid ut revelatum, tunc illud est credendum fide divina. Sic definita est Immaculata Conc. B. M. Virginis; Romani Pontificis infallibilitas dum definit ex cathedra... (Denz. 1641, 1839).

2) Cum Ecclesia utitur his aut similibus formulis: *Definimus ut haec fidei veritas* (Denz. 691 in decreto unionis);

vel etiam cum ait: *Sancta catholica Ecclesia credit et confitetur* (Vat. Denz. 1792; et prius in Lat. IV; Denz. 428). Nisi tamen ex contextu evidens sit verbum *credere* latius esse sumendum pro quavis animi convictione, ut locum habet in articulis Wiclef et Huss (Denz. 662, 665, 680).

3) Cum aliqua doctrina ita damnatur, ut illam profitentes habeantur ut haeretici, a fide catholica deficientes... (Denz. 793, ubi definitur immortalitas animae humanae).

4) Etiam plerumque cum Ecclesia utitur illa celebri formula: *Si quis hoc dixerit aut negaverit, anathema sit.*

Attamen notare oportet non omnia quae per hanc formulam definiuntur, statim iudicanda esse ut pertinentia ad fidem divinam. Ideo dixi *plerumque* ita esse. Oportebit igitur in singulis casibus attendere ad materiam de qua agitur; quae si disciplinaris est et intra ambitum potestatis ecclesiasticae contenta, nullo modo constituit definitionem de fide divina. Ad exemplum inservire possunt non paucae definitiones conc. tridentini. Vide Denz. n. 954, 955, 956, 980, 981, (Can. 11), 990... In his omnibus vox illa: *anathema sit* non significat nisi hoc: *condemnatus* vel *excommunicatus sit.* Quae sententia ab Ecclesia ferri potest tum propter haeresim stricte dictam, tum propter alias causas, inter quas enumerari potest inobedientia contra auctoritatem Ecclesiae, quae ex potestate sibi collata, hoc aut aliud decernit, et contra sentientes e sinu suo eiicit. Etiam cum de re doctrinali agitur, non statim ad fidem divinam pertinere iudicandum est quod damnatur sub anathemate. Cf. Trid. de matrimonio, sess. 23, can. (Denz. 977).

His omnibus criteriis adhibitis, non semper certo constabit num aliqua veritas pertineat ad dogmata fide divina credenda. Quod tamen non est magnum inconveniens; neque enim inde aliud sequitur nisi quod, praeter ea de quibus certo constat fide divina esse credenda, dantur quaedam alia de quibus hoc in dubium vertitur; ex quorum proinde negatione non poterit aliquis censeri formaliter haereticus. Quod inconveniens in nulla sententia evitatur; nam etsi teneas sententiam contrariam, eam nempe quae non admittit fidem ecclesiasticam ut a divina distinctam, non semel dubius haerebis utrum

haec determinata veritas pertineat ad dogmata credenda, an non.

127. Tandem quaeritur, quid sit iudicandum de decretis conciliaribus in materia doctrinae, quae non proponuntur sub forma definitionis, sed potius doctrinae cuiusdam. Sic proponuntur capita doctrinalia in Trid. et Vat. De quibus haec dicenda videntur: Cum ea omnia spectent ad doctrinam conciliari auctoritate decretam, evidens est in eis omnibus contineri totidem definitiones, ita ut comparari possint definitionibus ex cathedra. Quo admisso, suntne habendae ut definitiones de fide divina?

Respondeo: Quoad concilium Vaticanum id affirmandum est de quibusdam capitibus, ut sunt cap. 1, sess. 3 (Denz. 1782 sq.) et etiam capita sess. 4, ut patet ex introductione ad cap. 1 posita (Denz. 1821 ad finem). Praeterea, in hac sessione 4 ad finem cuiusque capitis adiungitur canon, in quo breviore forma perstringitur doctrina quae per totum caput latius fuerat proposita, sed ita ut non aliud dicatur in canone ab eius quae in capite dicta fuerant.

In aliis vero capitibus sess. 3 praeter caput primum, non videntur proponi definitiones fidei; seu clarius, quae definiuntur in sessione 3, cap. 2, 3 et 4, non videntur definiri ut credenda; et sic, quae in dictis capitibus continentur, quantum est in vi definitionis horum capitum, non videntur spectare ad doctrinas propositas ut revelatas. Ratio est quae concilium utitur ea formula: Ecclesia *tenet et docet* (cf. initium cap. 2 et 4), neque adhibet verbum: *credere.*

Nec dicas posse ab Ecclesia aliquid teneri et doceri ut de fide divina; nam hoc utique verum est, sed etiam est verum posse teneri et doceri non solum ea quae sunt de fide divina, sed etiam quae de fide divina non sunt. Quare per eam formulam non determinate dicitur quomodo tenenda sint, utrum de fide divina, an alia ratione. Cumque versemur in rebus strictae interpretationis, satis est tenere sensum latiorem; id est, satis est tenere quae in dictis capitibus continentur simpliciter ut tenenda, non vero ut credenda. Non tamen deerit qui dicat differentiam inter terminos *cre-*

dere et *tenere* non esse magni faciendam; tum quia inferius in canonibus sub anathemate proponitur eadem doctrina quae prius in capitibus explicata erat (Denz. 1806 sq.), tum quia ratio propter quam canones additi sunt satis indicat talem differentiam ad nihil fere reduci (vide Granderath, pag. 96 in nota 1).

129. Quoad capita concilii Tridentini, videntur saltem pertinere ad definitiones fidei divinae quae in sessione 6 et 14 continentur; in sessione enim sexta paulo ante canones dicitur (Denz. 810 ad finem) hanc solam differentiam dari inter capita et canones, quod capita contineant doctrinam sequendam et tenendam, canones vero doctrinam vitandam et fugiendam; in sessione vero 14 haec dicuntur (Denz. 910 ad finem). « Haec sunt quae de poenitentiae et extremae unctionis sacramentis haec sancta Synodus profitetur et docet, atque omnibus Christi fidelibus *credenda* et tenenda proponit ». Utrum vero idem dicendum sit de doctrina contenta in capitibus aliarum sessionum, non constat omnino.

Praeterea, observandum est ea tantum in eiusmodi decretis ut fidei dogmata definiri, quae directum obiectum definitionis sunt, non autem rationes quae per modum demonstrationis proponuntur, neque etiam quae ut conclusiones ex revelatis afferuntur, aut indirecte et obiter quasi explicandi gratia adiecta sunt.

Tandem sunt alia multa quae ab Ecclesia damnantur ut falsa erronea, etc. Cf. damnationes Synodi Pistoriensis, et propositiones damnatas a S. Pio V, Alex. 7 et 8; Innoc. 10, 11, et 12, Clemente 9... Hae omnes sunt definitiones ex cathedra, non tamen definitiones spectantes ad fidem divinam, sed ecclesiasticam; neque enim ibi continentur et proponuntur doctrinae revelatae, sed potius doctrinae, quas ut falsas, erroneas... reiicimus propter Ecclesiae infallibilem auctoritatem.

APPENDIX

De Evolutione Dogmatis.

Priusquam de hac re loquamur, inspicienda est brevissime doctrina quorumdam catholicorum recentium, qui dicunt propositiones fidei non esse obiectum fidei, idque deducunt ex doctrina S. Thomae, qui hoc modo loquitur (2. 2, q. 1, a. 2 ad 2): « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide ». Et de verit. q. 14, a. 8, ad 11: « Imagines per quas fides aliquid intuetur, non sunt fidei obiectum, sed id per quod fides in suum obiectum tendit ».

Sed S. Thomas in locis praedictis hoc unum docere vult, quod, id in quod ultimatim per fidem tendimus, non sunt propositiones ipsae, sed res per ipsas propositiones significatae. Propositiones fidei designant aliquid verum de ipso obiecto fidei, ipsique sunt conformes quoad ipsam rem, quamvis non quoad modum significandi. Cf. S. Thomam optime id explicantem in 2. 2, q. 1, a. 2; et vide Pesch. tom. 8, n. 188; et Razón y Fe, tom. 32, pag. 296.

S. Thomas praeterea docet obiectum fidet esse aliquid complexum. « Illi qui dixerunt quod obiectum fidei est incomplexum, propriam vocem ignoraverunt ». In 3, d. 24, a. 1, solutio 2. Si ergo obiectum fidei est aliquid complexum, sunt propositiones ipsae, non vero aliquid a propositionibus distinctum.

Haec controversia, si his limitibus circumscriberetur, videri posset non praetergredi limites cuiusdam subtilitatis; sed est quidam alius eius adspectus, qui ipsam potest reddere magni momenti, ita ut doctrina contraria evadat valde periculosa. Sic Lefebvre in suo opusculo « l'Acte de foi » (Parisiis, 1904) ex illo principio, quod propositiones fidei non sint obie-

ctum fidei, deducit hanc conclusionem (pag. 277): « Cum propositiones fidei non sint obiectum fidei, ipsae nobis naturaliter sunt intelligibiles, quamvis obiectum fidei non sit naturaliter accessibile intellectui humano, et non possit attingi nisi in virtute cuiusdam luminis supernaturalis. Optime intelligimus revera quid sit praedicatum coniungere cum subiecto per affirmationem, quid sit praedicatum a subiecto removere per negationem. Id quod in propositionibus fidei est naturaliter intelligibile homini, est enuntiatio earum ; id quod non est intelligibile, est obiectum earum ».

Quid de hac doctrina iudicandum? Abstractione facta a mente auctoris, quae sine dubio bona, est cum in toto opusculo intendat proponere S. Thomae doctrinam, eiusmodi loquendi ratio per quam obiectum dogmatis dicitur aliud ab ipsis propositionibus dogmaticis, est valde periculosa, imo ex doctrinis modernistarum hausta. Ad mentem et intentionem auctoris quod attinet, iterum adverto opusculum, de quo fit mentio, esse scriptum anno 1904, damnationem autem modernistarum primo prolatam esse 3 Iulii 1907 per decretum *Lamentabile*, cui successit 7 Sept. 1908 encyclica *Pascendi*.

Ut autem apparet cognatio inter doctrinam presbyteri Lefebvre et doctrinas modernistarum, satis est legere apud Denz. n. 2022, 2078, 2079, 2089. Secundum doctrinas modernistarum, propositiones dogmaticae nihil aliud sunt quam fructus elaborationis mentis nostrae, secundum quod elementum illud obscurum et quasi informe, quod in subconscientia latet, per intellectualem speculationem reducitur in formulas dogmaticas intelligibiles. Unde sequitur propositiones dogmaticas esse creationem quamdam mere humanam, et cuius fundamentum consistit in intrinseca connexione quam mens hominis percipit inter subiectum et praedicatum. Unde etiam inferunt modernistae, aut inferre debent, dogmata sive propositiones dogmaticas esse omnino evidentes, ita ut cum eis mysterii obscuritas componi non possit.

Igitur in doctrina modernistarum distinguere oportet elementum dogmaticum in subconscientia latens, ab enuntiatione eius per propositiones dogmaticas. Elementum dogmaticum dicunt esse quid obscurum et mysterii plenum, quod procedit

ex fundo animi nostri, non vero ex revelatione a Deo facta (hinc immanentia). Sed propositiones sive enuntiationes dogmaticae, in quibus consistunt Ecclesiae dogmata, nihil obscurum secundum modernistas continere possunt; quia non sunt nisi transformatio quaedam illius elementi religiosi, quod in animo latet, in formulas quamdam claras et comprehensibiles; quae transformatio fit per laborem scientificum.

Hinc sequitur formulis dogmaticis, sive ipsi dogmati, non inesse valorem quemdam absolutum et immutabilem, sed mere relativum et mutabilem, secundum diversa stadia perfectionis mentis humanae. Lege Denz. 2079 ad finem.

Iamvero, in verbis allatis ex Lefebvre potest latere virus doctrinae modernisticae. Ait Lefebvre propositiones fidei non esse obiectum fidei. Tunc quid est quod credimus? Ecclesia dicit Verbum assumpsisse naturam humanam in unitatem personae divinae. Propositio dogmatica potest enuntiari aut verbis praedictis, aut etiam his aliis: Persona divina Verbi subsistit in duabus naturis divina et humana. Si hae propositiones non sunt obiectum fidei, dicendum erit obiectum fidei esse arcanum quid, a nobis omnino ignotum. Omnino, inquam, ignotum. Si praeterea addatur propositiones dogmaticas esse nobis naturaliter cognoscibiles, videtur indicari transformatio illa modernistica elementi incognoscibilis et obscuri, quod in fide latet, in formulas dogmaticas claras. Si autem transformatio facta est in *has* formulas, cur non poterit fieri in alias significatione prorsus distinctas? Ergo formulae dogmaticae poterunt continuo et prorsus mutari, neque enim in ipsis consistit obiectum fidei, sed in re incognita nescio qua. Vide Razón in Fe, loc. cit., pag. 295 sq.

Tenendum est igitur obiectum fidei contineri propositionibus dogmaticis; et obiectum fidei esse eadem ratione cognoscibile aut incognoscibile, sicut sunt cognoscibiles aut incognoscibiles propositiones dogmaticae. Scimus Verbum esse incarnatum, Christum habere duas naturas et unam personam, personam Verbi subsistere in duabus naturis divina et humana. In quibus propositionibus scimus praedicatum convenire subiecto; et in hoc sensu propositiones dogmaticae possunt dici intellegibiles, non secundum quod sunt fructus intelligentiae

nostrae, sed quia revelatione Dei nobis manifestantur. In eis ipsis propositionibus, quamvis sciamus praedicatum convenire subiecto, idque sciamus ex revelatione, nescimus tamen rationem intrinsecam rei; seu nescimus quomodo fieri possit ut una persona divina subsistat in duabus naturis, divina et humana.

Quod autem de his propositionibus dictum est, idem omnino valet de ipso earum obiecto, quod simul est obiectum fidei nostrae quod credimus. Propositio dogmatica enuntiat personam divinam Verbi subsistere in duabus naturis divina et humana; et a parte rei ita reapse est, ut verissimum sit obiectum quod propositione illa enuntiatur; et in hoc sensu, obiectum fidei potest dici clarum et intelligibile, quia revera cum hoc dicimus et credimus, apprehendimus in obiecto fidei aliquid ante revelationem nobis omnino ignotum. Sed sicut in propositione ipsa nescimus quomodo praedicatum conveniat subiecto, sic etiam in re ipsa nescimus quomodo id sit.

His autem praemissis, accedamus ad rem, quae est de evolutione dogmatis, breviter explicandam.

Dogma autem idem est ac propositio aliqua revelata, et ab Ecclesia proposita ut revelata et credenda. Hinc igitur ut aliquid dicatur dogma fidei, non satis illud esse in se revelatum, sed insuper requiritur ut ab Ecclesia sit propositum ut revelatum atque credendum. Cf. Vatic. sess. 3, cap. 4 (Denz. 1792).

Cum ergo quaeritur num dogma evolvatur, idem est ac si quaereretur de evolutione ipsius revelationis, sive veritatum revelatarum, quas Ecclesia proposuit ut revelatas et ut credendas. Evolutio autem dogmatis idem sibi vult atque eius incrementus aut mutatio. Unde tandem aliquando id quaeritur, utrum et quomodo dogmata fidei credenda incrementum vel mutationem habere possint.

Dico I. Ab initio mundi usque ad Christum, et etiam tempore Christi et Apostolorum, veritates revelatae simpliciter creverunt. Et ratio est satis manifesta; nam libri Sacri, in quibus doctrina revelata magna ex parte continetur, non statim ab initio omnes scripti sunt; praeterea, Christus Do-

minus multas veritates humano generi vevelavit, quae in V. T. nondum erant revelatae, et ipsi Apostoli potuerant accipere in die Pentecostes novas revelationes per Spiritum Sanctum. Vide Mendive, n. 112, et van Noort, n. 214. Quare ab initio mundi usque ad tempus Christi Domini et Apostolorum revelatio simpliciter crevit, seu habuit incrementum obiectivum, nec solum incrementum subiectivum, seu quoad nostram eius meliorem cognitionem. Et hac ratione revelatio mutata seu evoluta est toto illo tempore; non tamen mutata est aut evoluta, secundum quod ipsae veritates revelatae sensum mutaverint quem prius habebant; quod enim Deus revelavit, manet semper et ubique immutabiliter verum.

Attamen theologi dicere solent depositum fidei ab Adam usque ad finem saeculorum *substantialiter* idem manere. Ratio est, quia per substantiam fidei intelligunt illos articulos, qui de necessitate medii credendi sunt ad obtinendam salutem. Atqui eiusmodi articuli semper fuerunt iidem. Ergo hoc sensu dici solet revelatio substantialiter eadem mansisse, ac sine novo incremento. Minor vero patet; quia eiusmodi articuli sunt existentia Dei remuneratoris in ordine supernaturali, et secundum aliquos Incarnatio et Trinitas. Cf. Mendive, n. 106, et 2. 2, q. 1, a. 7.

Dico 2. Post mortem Apostolorum, sive ab Apostolis usque ad nostra tempora, imo ad finem mundi, dogma remansit ac remanebit simpliciter immutatum; mutatur vero secundum quid.

Manet simpliciter immutatum. Nam mutatio contingeret, vel quia post tempus Apostolorum novae revelationes habitae sunt, vel quia dogmata ipsa sive veritates revelatae et credendae habere possint sensum *distinctum* ab eo quem habuerunt ab initio. Sed utrumque est falsum. Ergo.

Minor quoad primus membrum. a) Concilium Tridentinum cum proponit veritatem et disciplinam christianam, id est, veritates credendas, ait: « Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt » (Denz. 783). Idem dicitur in Vaticano (Denz.

1787). Iterum idem Vaticanum ait (Denz. 1800) doctrinam revelatam esse depositum Christi sponsae traditum, fideliter *custodiendum* et infallibiliter *declarandum*. Tandem (Denz. 1836) ubi sermo est de obiecto infallibilitatis Rom. Pontificis, dicitur illud esse *custodia* et *declaratio* depositi fidei. Idem est autem obiectum infallibilitatis Romani Pontificis et Ecclesiae ut patet iterum ex Vaticano (Denz. 1839). Ergo munus Ecclesiae ad hoc reducitur ut *custodiat* depositum fidei ab Apostolis et Christo Domino acceptum, et illud declaret; non ergo Ecclesia potest nova dogmata proponere, neque novas accipit revelationes.

b) Ecclesia Christi dicitur et est *Apostolica;* imo apostolicitas est proprietas Ecclesiae essentialis; nec solum prout Romanus Episcopus, aliique per orbem Episcopi, sint successores Petri et Apostolorum, sed etiam quia eadem est fides in Ecclesia nunc, quam erat fides ab Apostolis praedicata. Uno Verbo, Ecclesiae competit Apostolicitas *originis* (quia fundata est ab Apostolis), *successionis* (quia ab Apostolis descendens), et tandem *fidei seu doctrinae*, quia retinet fidem ab Apostolis praedicatam.

c) Ecclesia probat dogmata plurima ex Scripturis; quae autem exinde demonstrari non possunt, continentur in traditione *apostolica*, ut septenarius numerus sacramentorum novae legis, et alia quaedam. Atqui haec agendi ratio probat alia dogmata non dari praeter ea quae continentur in Scripturis et in doctrina Apostolorum. Ergo ita est.

Minor quoad secundum membrum. Dogma in se non mutatur. Ratio est quia dogma est veritas revelata, id est, a Deo dicta. Atqui veritas a Deo dicta semper manet immutata. Ergo.

Hinc dogma non est aliquid a progressu scientifico dependens; progressus scientificus poterit quidem utilis esse ut veritates revelatae melius intelligantur, sed ipsa dogmata in se mutari non possunt.

Dogma praeterea non pendet a revelatione interna, sive ab aspirationibus animae, quae diversae sunt; non est quid in nobis immanens, sed est aliquid extra nos positum; et hinc independens a modificationibus aut affectionibus subiecti.

Doctrinam Ecclesiae vide in Vat. (Denz. 1800–1818); et etiam in propositionibus damnatis modernistarum. (Denz. 2006, 2007, 2020, 2021, 2026). Et vide Pesch, tom. 1, n. 526 sq.; et tom. 8, n. 195 in fine.

Dogma evolvitur aut mutatur secundum quid. Videri possunt de hac quaestione Pesch, in Theologische Zeitfragen, fasc. V, pag. 182 sq.; van Noort, n. 102 sq.; Franzelin, de traditione, thes. 23 ad 26.

Ex dictis patet revelationem esse clausam tempore Apostolorum; unde sequitur ipsas veritates revelatas, earumque numerum esse immutabilem, et nullum dari incrementum fidei obiectivum; quare simpliciter loquendo dogma non potest evolvi.

Sed potest evolvi secundum quid; seu potest dari, ut dicunt, incrementum dogmatis subiectivum, et quidem multis modis.

Primo: Quaedam veritates in revelationis deposito continentur obscurius, illae scilicet quae non sunt necessario credendae explicite. Ergo secundum quod hae veritates procedente tempore clarius cognoscuntur, potest dici revelationis depositum mutari seu evolvi, quod non est aliud nisi evolvi cognitionem nostram de his quae revelatione continentur.

Secundo: Ecclesia ab initio non proposuit statim ut explicite credendas omnes veritates revelatas, sed hoc factum est vel occasione errorum oppositorum, vel occasione occurrentis necessitatis cuiusdam. Ergo profectus admittitur eatenus, quatenus procedente tempore proponuntur ut explicite credenda plurima ab initio implicite revelata et credita.

Tertio: In eis ipsis quae ab initio explicite credita sunt, profectus admittitur, quatenus potest haberi cognitio magis accurata doctrinae revelatae, tum qui ipsa doctrina revelata clarius cognoscitur, tum quia exinde deducuntur consectaria plurima, quorum connexio cum revelatis non statim ab initio cognoscebatur, tum etiam quia explicationibus per naturalem rationem, quantum fieri potest, adinventis, aut difficultates in contrarium melius solvuntur, aut analogiae novae inveniuntur, aut dogmatum inter se connexio melius dignoscitur, et ita porro. In quibus omnibus potest dari progressus sine fine.

Cf. celebrem locum S. Vincentii Lirinensis in Commonitorio (Enchir. Patrist., 2174 sq.).

Quaeri potest utrum incrementum sive evolutio dogmatis, sit evolutio vitalis, aut similis ei evolutioni, quae datur in organismo vitali.

Respondeo a quibusdam intelligi evolutionem vitalem hoc modo, quatenus initio revelatae et creditae fuerunt paucae veritates, ex quibus per progressum seientificum reliquae veritates credendae ortae sunt. Unde revelationem Apostolis factam, et cum eis clausam, comparant seminibus plantarum aut animalium; ut, sicut ex parvo semine planta evolvitur et crescit, sic etiam ex paucis dogmatis ab initio acceptis, reliqua processu temporis praeformata sint.

Sed haec ratio concipiendi incrementum dogmatis, est omnino falsa. Quia ut semen crescat in plantam aut animal, debet sibi assimilare plurima elementa extranea, quae ad ipsum semen non pertinebant, ut postea invenias multa in planta, quae semen non continebat. Sed dogmata constant doctrinis a Deo revelatis. Ergo dogma non potest crescere quatenus sibi assimilat elementa extranea quae procedant ex scientia, sed tantum secundum quod manifestae fiunt quaedam veritates iam ab initio in revelatione contentae, sed quarum revelatio distincte et clare non satis inde ab initio apparebat. Uno verbo, ut semen crescat in plantam, requiritur progressus seu evolutio seminis obiectiva, qualis in dogmate nequit admitti, ut supra diximus. Praeterea semen debet prius perire ut ex eo oriatur planta. Atqui doctrina revelata nequit ullo modo corrumpi aut perire. Ergo evolutio dogmatis non est comparanda evolutioni plantae, aut evolutioni seminis in plantam.

Secundum principia quorundam evolutionistarum, Deus ab initio condidit quaedam semina vitae, ex quibus animalia quaedam imperfecta ortum habuerunt, quibus postea alia perfectiora successerunt, et sic continuabitur in perpetuum evolutio, cuius terminum ignoramus. Idem omnino dicunt locum habuisse in revelatione Dei; quam primum ponunt valde rudem et simplicem, postea vero paulatim se evolventem per assimilationem philosophiae platonicae, aut alexandrinae, aut aristotelaeae, aut nescio cuius; cui mutationi successit alia per

elaborationem scholasticorum, et tandem huic iam debet secundum exigentias nostrorum temporum alia succedere, et ita porro. Quae omnia patet esse falsa et absurda.

Ergo dicendane erit doctrina Christi mortua, et quae nullum progressum vitalem admittat?

Respondetur secundum praedicta, in doctrina Christi debere distingui dogma ipsum, et cognitionem dogmatis. Dogma est invariabile, ut dictum est; sed cognitio eius potest mutari eis modis quae supra enumeravimus; nimirum 1) quatenus cognoscuntur ut revelata, et ut talia proponuntur explicite, quae prius implicite revelata erant; 2) quatenus deducuntur aliae et aliae conclusiones ex revelatis, ita ut manifesta fiat connexio quarumdam rerum cum dogmate, quae connexio prius ignorabatur; 3) quatenus de revelatis rationales explicationes proponi possunt in dies singulos meliores et perfectiores; 4) quatenus revelata redigi possunt in quasdam categorias, unde oriuntur systematicae ordinationes doctrinae revelatae, eiusque expositio scientifica et veluti philosophica... Si quis hunc progressum velit vocare vitalem, nemo ipsum prohibiturus est.

Sed tamen advertere debet ad haec: 1) Philosophia humana, sicut et aliae omnes scientiae, possunt inservire revelationi et dogmati, non tamen ut philosophia sit alimentum dogmatis, sed potius viceversa. Nam alimentum est quid extrinsecum viventi, quod per vim vitalem convertitur in substantiam aliti. Hoc modo nequit philosophia converti unquam in dogma; sed contra fit, ut philosophia ex dogmate sit alenda, ut non dogma transformetur aut accommodetur inventis hominum, sed haec hominum inventa transformari debent secundum dogma, ut quae dogmati conveniunt, admittantur, quae vero dogmati repugnent, respuantur. 2) Si haec ita intelligantur dogma catholicum et doctrina Christi possunt vocari eminenter viva, immo infinite viva. Quia doctrina Christi admittit semper cognitionem sui sine fine perfectiorem, quin eius cognoscibilitas unquam exhauriatur. Quamtumvis enim cognoscatur, remanebit semper aliquid ex ea cognoscendum, et sic poterit semper vivificare et illustrare mentes hominum. Possidebimus quidem in beatitudine co-

gnitionem longe perfectiorem ea quam nunc habemus; sed eius vis vivificatrix manebit infinite maior, nec poterit exhauriri nisi per ipsam infinitam Dei cognitionem comprehensivam.

Ergo evolutio dogmatis non est, neque augmentum vel diminutio eius; neque exaltatio doctrinarum et opinionum philosophicarum in dignitatem dogmatis; neque retractatio aut revocatio definitionum iam latarum; neque est nova quaedam doctrina; sed est clarior expositio doctrinae praeexistentis.

Thesis addenda ad tract. de fide post prop. 7.

Nequit admitti sententia quae docet notitiam certam praeambulorum fidei non posse acquiri per vires naturalis rationis, sed ab ipso fidei lumine necessarioderivandam esse.

1. Ut vidimus in tractatu de fide, propositione 7 (pag. 613 sq.), ad ponendum actum fidei opus est habere notitiam certam auctoritatis Dei et facti revelationis, quae dicuntur fidei praeambula. Eis autem certo cognitis, exsurgit iudicium quod vocatur credibilitatis; si enim nobis cum certitudine constat Deum esse infinite sapientem et veracem, ipsum praeterea aliquid dixisse seu revelasse, evidens est illud posse admitti propter auctoritatem Dei revelantis, seu posse fide divina credi.

Huiusmodi iudicium credibilitatis potest versari sive relate ad credibilitatem religionis catholicae in universum, sive etiam relate ad singulas veritates revelatas credendas. Et illud quidem prius omnino necessarium est; tum enim infidelis homo qui vult ingredi Ecclesiam catholicam, tum etiam vir catholicus qui iam in sinu eius versatur, debent habere rationem sufficientem cur dicant: *Credo Ecclesiam Romanam catholicam esse infallibilem veritatis revelatae magistram, et unicam viam salutis. Quapropter eam amplector ex toto corde.* Ulterius autem non requiritur iudicium credibilitatis quod respiciat singulas veritates credendas; postquam enim quis admisit Ecclesiam catholicam ut infallibilem fidei magistram, potest in hoc generali principio conquiescere: *Credo quidquid Deus revelavit et Ecclesia catholica ut credendum proponit.* Imo etiam, debet aliquo modo in hoc principio conquiescere, non quatenus non possit singillatim investigare credibilitatem uniuscuiusque veritatis credendae, sed quatenus debet firmiter tenere illud generale principium, tenendum videlicet esse fide inconcussa id quod Deus revelavit et Ecclesia catholica docet esse credendum.

2. Exinde patet quaestionem illam, quae est de acquirendo iudicio certo credibilitatis, praecipue versari quoad illud de credibilitate Ecclesiae catholicae in universum; tum quia in hoc implicite continetur credibilitas singulorum quae Ecclesia docet esse credenda, tum quia in praxi credibilitati singulorum fere semper praesupponendum est (1).

Cum haec notitia sit de *praeambulis* fidei, videretur notum ex terminis eam esse habendam ante ipsam fidem, non vero ex lumine fidei; ne secus fides dicatur praesupposita ad ipsam fidem, quod vel fideismum, vel contradictionem, vel simul utrumque sonare videtur. Cum praeterea ea notitia argumentis rationalibus comparetur, videretur quoque omnino certum eam esse in potestate rationis, quin ad hoc requiratur auxilium gratiae entitative supernaturale.

3. Attamen datur nova quaedam sententia, secundum quam haec omnia aliter explicanda sunt. Dicunt nimirum:

a) Assensus fidei debet esse simul liber et legitimus (id est, rationabiliter certus). At si ponitur perceptio veritatis seu legitimitatis antecedere exercitium libertatis, aut vice versa, prima qualitas tollit alteram; id est, invenietur actus aut rationabilis, sed sine libertate (voyez-y d'abord clair, et après, vous croirez), aut liber, sed sine rationabilitate (croyez d'abord aveuglément, et après vous verrez). Quod inconveniens similiter incurritur, vel si ponitur prioritas temporalis, vel si ponitur prioritas causalitatis tantum, sed non reciproca; ita ut in actu fidei qui sit unus, libertas ex. gr. causaret visionem credibilitatis, non rursus.

b) Cum autem in eodem actu haec duo (id est, libertas fidei et visio credibilitatis) inveniri non possint tamquam seiuncta et inter se non agentia, oportet, ad salvandam utrius-

(1) Sic certe apud catholicos, apud quos non quidem repugnat ut, etiam ante propositionem Ecclesiae, credant aliquid quod certo vident esse contentum in fontibus revelationis; sed tamen ordinarie loquendo accipiunt singula credenda ex magisterio Ecclesiae. Sic etiam apud schismaticos, quippe qui admittunt infallibilitatem Ecclesiae. Ipsi quoque protestantes admittere primo debent credibilia esse et credenda quaecumque continentur in Sacris Litteris, ut exinde ad singula eorum credenda descendant.

que proprietatem, ut haec sint simul vera: *a*) *ex eo quod homo vult, videt esse verum; b*) *ex eo quod videt esse verum, homo vult.*

Habetur itaque causalitatis prioritas reciproca, dum non solum unico actu et eodem instanti libertas et legitimitas efflorescunt, sed altera per alteram, nedum laedatur, stabilitur. Actus fidei liber est in quantum est amatio; certus (rationabiliter) est, in quantum est cognitio. Sed amatio necessaria est ad cognitionem, ut cognitio ad amationem. Lumen oritur ex affectivitate, cum ex inclinatione, nova facultas videndi oriatur. Affectus legitimatur lumine, cum ex percepto indicio seu argumento, homo iudicet esse adhaerendum. Adest rationabilitas, cum (per indicium) testimonium perhibeat novae veritati ordo rationabilis. Adest libertas, cum possit, si velit, homo abiicere amorem boni supernaturalis.

Aliis verbis, in hoc formaliter consistit libertas actus fidei, quod homo vult aliquem finem, seque ad illum ordinat. Ex hac appetitione, accipit facultatem secundum illam iudicandi. Qua facultate, interpretatur factum aliquod mundi naturalis ut argumentum mundi supernaturalis. Et hic est ordo voluntarietatis. Ex hoc autem habet idem actus legitimitatem, quod ex iudicio certo percepto agnoscit homo divinum bonum in religione contineri, et consequenter suam voluntatem ad illud bonum ordinat. Et hic est ordo rationabilitatis.

c) Cum ex dictis libertas fidei et visio credibilitatis unico actu includantur, auctores huius sententiae negant iudicium credibilitatis esse distinctum ab ipsu actu fidei. « Non est imaginandum iudicium credibilitatis quod actum distinctum constituat. Unus idemque actus est perceptio credibilitatis et confessio veritatis ».

d) Exinde autem oritur necessario hoc consectarium: iudicium credibilitatis certum, non esse positum in potestate naturalis rationis. Etenim iudicium credibilitatis non distinguitur secundum hanc doctrinam ab actu fidei salutari (de hac enim fide agitur; neque admittendam censent hi auctores fidem quandam acquisitam et naturalem). Atqui actus fidei salutaris non est in potestate naturae, ut contra pelagianos definitum est. Ergo idem oportet dicere de iudicio credibili-

tatis. Ulterius autem manifestum est, gratiam illam, qua credimus, non esse nisi gratiam fidei. Ergo ad habendum iudicium credibilitatis certum, necessario requiritur lumen fidei.

Non negant hi auctores posse per vires rationis naturalis praeformari iudicium credibilitatis probabile, aut etiam subiective certum; sed negant posse haberi iudicium credibilitatis plene legitimum, id est, subiective et obiective certum.

4. Censura. Putamus hanc sententiam, quatenus negat adesse in homine vires sufficientes ad praeformandum certum credibilitatis iudicium, non posse cohaerere cum doctrina concilii Vaticani; ideoque reiiciendam esse saltem ut falsam. Alia etiam sunt in dicta sententia quae nobis placere non possunt, sed ab eis in censura praescindimus, quamvis in argumentis non poterimus quaedam eorum non attingere (1).

Antequam ad probationes veniamus observare volumus posse admitti necessitatem moralem gratiae medicinalis ad habendam certam cognitionem praeambulorum fidei; nihil etiam obstare quominus habitus fidei iam infusus conferat aliquo

(1) Ut ab omni censura liberent doctrinam quam impugnamus, quidam auctores hoc argumento utuntur: Sententia est P. Suarez, aliorumque plurimorum, auctoritatem Dei et factum revelationis credi in actu fidei per ipsam fidem (cf. dicta ubi de resolutione actus fidei, pag. 642, n. 110). Ergo in doctrina Suarezii aliorumque, auctoritatis Dei revelantis potest cognosci per lumen fidei. Atqui doctrina haec P. Suarez et aliorum, qui ipsum sequuntur, poterit quidem scientifice refutari, sed tamen libera est ab omni censura theologica. Ergo etiam tuto affirmare licebit notitiam certam preambulorum fidei suppeditari per lumen fidei.

Sed haec nullius momenti sunt ad defendendum intentum. *Primo*, quia Suarez admittit omnino cum sententia inter catholicos communi et vera, ante actum fidei necessariam esse notitiam moraliter certam motivorum credibilitatis, *per lumen naturalis rationis habitam*. Cf. Suarez de fide, disp. 4, sect. 6; ubi de sententia quae tenet evidentiam credibilitatis oriri ex lumine fidei, sic pronnuntiat (ib. n. 2): « Sententiam hanc, sic explicatam, falsam esse existimo ». Et paulo post (ibidem): « Hoc iudicium credibilitatis, inquit, non est actus credendi; ergo non est elicitus a lumine fidei.... Antecedens vero multipliciter ostendi potest, imprimis, quia illud iudicium est actus praevius disponens hominem ad credendum... ergo non potest esse credendi actus... Deinde, quia actus credendi non concipitur per humanum discursum

modo ad evidentiam credibilitatis per modum congruentis dispositionis ex parte subiecti. « Quia dispositio subiecti quasi connaturalis obiecto, causat quandam convenientiam et congruitatem, ratione cuius facilius percipitur proportio vel convenientia talis obiecti, sicut homo bene affectus ad temperantiam facilius iudicat de medio temperantiae ». Sic Suarez, loc. cit., n. 4.

His igitur admissis, negamus *absolutam necessitatem gratiae fidei* ad habendam cognitionem certam praeambulorum fidei.

5. Prob. 1. Tum Pius IX contra hermesianos (in encycl. *Qui pluribus;* Denz. 1637 sq.), tum concilium Vat. (Denz. 1790, 1794, 1812) docent revelationem divinam ratione naturali posse certo cognosci. Atqui id negat sententia quam refutamus. Ergo ea non cohaeret cum doctrina Ecclesiae, ideoque reiicienda est.

Ad maiorem satis est percurrere documenta praedicta. In encyclica: *Qui pluribus:* ait Pius IX oportere ut « humana ratio.... divinae revelationis factum diligenter inquirat...., ut *certo sibi constet* Deum esse locutum ». Addit paulo inferius

---

demonstrativum, hoc autem iudicium concipitur per huiusmodi discursum ». In eadem sectione, n. 5 (ad finem) ait de actu mentis speculativo, quo iudicamus aliquid esse credibile, illum « esse naturalem, quia est per naturalem discursum, et ex principiis naturaliter cognitis ».

Praeterea, etiamsi quis contenderet (quod verum non putamus) ex sententia Suarezii aliorumque de resolutione actus fidei logica consecutione deveniendum esse in doctrinam quam refutamus, nondum id satis esset ab obiicientium intentum. Quod ex sequenti exemplo satis patet: Doctrina ponens in Christo duplex esse existentiae, dicitur a non paucis logice conducens ad nestorianismum; et e converso, doctrina ponens in eodem Christo Domino unum esse existentiae, ab aliis non paucis damnatur ut logice ducens ad haeresim eutychianam. Quis autem ex eo quod duplex memorata opinio catholice teneri potest, inde deducat posse quoque catholice teneri nestorianismum et eutychianismum? Attamen sic esset deducendum secundum logicam obiicientis ut supra.

Advertatur bene quid dicamus. Nempe: nostrum non est censura theologica damnare ullam doctrinam, hoc enim spectat ad auctoritatem Ecclesiae. Sed tamen nostrum esse putamus ostendere quam male liberent a censura hanc doctrinam quam refutamus doctores, illi qui utuntur argumentatione superius adducta initio huius notae.

multa, mira atque splendida praesto esse argumenta, quibus humana ratio luculentissime evinci omnino debet, divinam esse Christi religionem. In concilio autem Vaticano dicitur, miracula et prophetias « divinae revelationis *signa esse certissima, et omnium intelligentiae accommodata* ». Denz. 1790.

6. *Contra hoc argumentum obiiciunt:* Testimonia praedicta probant quidem iudicium credibilitatis praecedere actum fidei, sed non probant vel dicunt utrum praecedat prioritate temporis, an sola prioritate logica; neque etiam probant utrum inter iudicium credibilitatis et actum fidei sit statuenda distinctio realis, an sufficiat sola distinctio rationis.

Atqui, subsumo, probant agi de distinctione reali inter utrumque iudicium. Et ratio est satis clara; etenim iudicium credibilitatis certum potest comparari per vires rationis, idque probant manifeste documenta praedicta. Atqui actus fidei salutaris nullo modo est in potestate rationis naturalis. Ergo alterum ab altero realiter distinguitur. Et certe, ait Pius IX (Denz. 1639) « Itaque humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimis argumentis clare aperteque cognoscens, Deum eiusdem fidei auctorem existere, *ulterius progredi nequit*, sed quavis difficultate ac dubitatione penitus abiecta atque remota, omne eidem fidei obsequium praebeat oportet ».

Ergo Summus Pontifex in praedictis verbis omnino affirmat distingui iudicium certum credibilitatis, quod ait esse in potestate rationis, ab ipso iudicio fidei, quod negat esse in potestate rationis naturalis.

Instari potest. Ex eo quod ratio humana possit secundum Vaticanum demonstrare revelationis factum (et sic acquirere iudicium credibilitatis certum), non possit vero credere, hoc tantum sequitur, quod iudicium credibilitatis et actus fidei habent obiecta distincta, non vero sequitur ea non posse coire in unum actum. Ergo non obstantibus eis quae ex Vaticano dicta et allata sunt, potest concipi assensus aliquis qui sit simul sed sub diversis respectibus iudicium credibilitatis et actus fidei, et quidem ita ut inter haec duo detur mutua causalitas ut supra indicatum est n. 3 sub *b*).

Respondetur haec exclusa manere ex dictis; si enim ratio

humana potest sine lumine fidei certo cognoscere credibilitatem, non potest autem credere sine auxilio gratiae, sequitur manifeste iudicium credibilitatis realiter differre ab assensu fidei. Ergo agitur de duplici assensu realiter distincto; ideoque exclusa manent in hac re nostra quaecumque de mutua illa causalitate obiiciuntur ab adversariis.

Ceterum, non videmus quomodo sine contradictione et circulo vitioso sustineri possit in universum mutua illa causalitas; de qua re vide qua diximus in tract. de gratia, n. 293 sq.

7. Prob. 2. Si admittitur doctrina adversariorum, non apparet quomodo tota apologetica christiana non ruat ut omnino inutilis. Ergo illa doctrina reiicienda est. Et antecedens ostenditur. Si enim homo infidelis nobiscum disputans. respondeat (secundum praedictam sententiam) a se non percipi vim motivorum credibilitatis, quia caret lumine fidei; quomodo eum rationabiliter convincere poterimus? Vide hoc argumentum latius evolutum in Dict. de théol. cath., tom. 6, col. 267, 268.

Huic argumento respondent ratione quadam, quam putamus omnino falsam. Responsio nimirum huc redit: Motiva credibilitatis sunt cognoscenda certitudine supernaturali, ad quam facultas non supernaturalizata per gratiam, est omnino incapax. Ergo ad percipienda motiva credibilitatis, necessaria est omnino gratia supernaturalis.

Sed replicamus falsum esse illud quod asserunt. Nonne enim secundum Vaticani doctrinam potest ratio naturalis certo cognoscere credibilitatem? Ergo non opus est ut ea cognoscantur certitudine supernaturali. Responsio scilicet adversariorum innititur in eorum principio, quod iudicium credibilitatis et actus fidei sunt unus idemque assensus; cumque assensus fidei sit supernaturali, idem esse dicendum de iudicio credibilitatis. Sed haec admitti non posse, superius ostensum est.

Et hic iterum notatum volumus, non esse confundenda quae hic asserimus cum eis quae theologi disputant ubi de resolutione actus fidei contra sententiam Suarez. Ait nempe Suarez, aliique multi cum eo, in actu fidei auctoritatem Dei et factum revelationis esse credenda per ipsam fidem. Sed

semper praesupponunt hi auctores, praecessisse ante actum fidei notitiam certam auctoritatis Dei et facti revelationis, quae viribus naturae et per naturalem rationis discursum possit acquiri, ut supra ex Suarezio audivimus (n. 4 in nota).

8. Prob. 3. Doctrina adversariorum fundatur in falsis principiis. Ergo est reiicienda.

Probo antecedens. Dicunt nimirum: *a*) Argumenta quibus religio nostra probatur, sunt quidem in se valida, sed non quoad nos in statu naturae lapsae. Cur vero? Quia in statu praesenti humanitatis, omnis intellectus non supernaturalizatus, est intellectus vulneratus, et iam non existit pura ratio naturalis. Qua ergo de causa concilium Vaticanum definivit existentiam Dei per ea quae facta sunt, *naturalis rationis lumine* certo cognosci posse? (Denz. 1806). Id quidem ipsi concedunt; nempe, existentiam Dei certo cognosci posse ex creaturis. Sed hoc admisso, cur negant ratione naturali posse certo cognosci motiva credibilitatis? Nam utrobique eadem ratione loquitur Vaticanum; et certe, ubi de existentia Dei agitur, sermo est de viribus rationis in natura lapsa. Supponunt nimirum adversarii nostri, per peccatum originale hominem factum esse intrinsecus debiliorem quam fuisset in natura pura, ita ut aliquo elemento *ad naturam pertinente* privatus sit. Quod nullo modo potest admitti, ut ex aliis tractatibus hic supponimus.

b) Ut intellectus humanus possit res bene percipere, praesumendum imprimis est ipsum nulla prava affectione esse praeoccupatum; estque eiusmodi praesumptio naturalis, intellectui essentialis, est conditio quaedam a priori requisita ad suum exercitium. Atqui in statu naturae lapsae, et ex ruina totius humanae stirpis in Adamo, haec praesumptio est falsa nisi recurramus ad gratiam quae illuminet intellectum. Ergo. Sed iterum dico haec esse omnino falsa, et in gravissimos errores ducentia. Essentialis enim aptitudo ad cognoscendum verum, per peccatum originale non est sublata. Si dicerentur vires naturae sive ad cognoscendum naturale verum, sive ad faciendum naturale bonum, esse aliquatenus diminutas, saltem extrinsece, ut multi dicunt, id sine magna difficultate admitti

posset, quamvis hoc ipsum minus probabile putemus (cf. tract. de Deo Creante, thes. 24). Sed data generalitate verborum, quibus auctores sententiae contrariae utuntur, videretur *nihil veri* posse cognosci sine gratia, saltem in ordine ad Deum et res divinas. Quod quid distat ab erroribus lutheranorum?

9. Obiicitur 1 contra thesim. Aut vides cum certitudine Deum esse locutum, aut id cum certitudine non vides. Si primum, fides nequit esse libera. Si alterum, nequit esse rationabilis et certa. Ergo non potest ante fidem praesupponi iudicium certum credibilitatis, quod non oriatur ex ipsa fide; secus enim tollitur libertas fidei.

Respondeo eligendo primum membrum disiunctionis; et negando quod exinde ab obiiciente infertur. Cf. dicta ubi de libertate fidei (de fide, thes. 4, n. 44 sq.).

Obiicitur 2. Posita cognitione certa auctoritatis Dei et facti revelaiionis, non concluditur ad nescio quod credibilitatis iudicium, ab actu fidei distinctum; sed ad assensum praestandum ipsi veritati propter testimonium dicentis. Sic, dum scio certo Deum esse sapientem et veracem, ipsumque revelasse mysterium Trinitatis, non concludo sic: *Ergo Trinitas potest credi;* sed aliter: *Ergo Trinitas est.* Unde nequit admitti iudicium credibilitatis ab actu fidei distinctum; sed eatenus tantum potest sermo esse de iudicio quodam credibilitatis praevio, quatenus in ipso actu fidei distinguere oportet distinctione rationis id quo fides est rationabilis, ab eo quo fides est libera.

Respondetur in obiectione confundi assensum quendam mere naturalem, qui potest poni in vi praedicti syllogismi, cum vero assensu fidei supernaturalis per gratiam elicito. Cf. quae diximus ubi negavimus fidem esse discursivam. Vide etiam dicta de fide, n. 44 sq.

Obiicitur 3 auctoritas S. Thomae, in 2. 2, q. 1, a. 4, ad 3; ubi sic loquitur: « Dicendum quod lumen fidei facit videre quae creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei, et non aliis ».

Ergo lumen fidei facit videre credibilitatem eorum quae fide accipimus.

Respondetur S. Thomam esse intelligendum de his qui iam acceperunt habitum fidei; secundum quod lumen fidei, iam veluti in possessione nostra positum, iuvat ad melius cognoscenda ea quae sunt fidei; sicut habitus temperantiae melius disponit subiectum ad iudicandum de his quae spectant ad temperantiam. Sic Suarez, loco supra citato in n. 4. Sic etiam Garrigou-Lagrange O. P., in Revue Thomiste, 1910, pag. 487, initio; et Billuart (apud Garrigou-Lagrang, ib.).

Ceterum notum est doctrinam, quam in hac thesi defendimus, communem esse omnibus scholis catholicis; quarum communem sententiam in re tanti momenti disserere si quis voluerit, non apparet quomodo temeritatis notam possit effugere, ut recte notat Harent in Dict. de Théol. Cath., tom. 6, col. 273 sq. Vide etiam Poulpiquet O. P. in Revue des sciences phil. et theol., 1913, pag. 771 sq.

Obiicitur 4. Indicium alicuius rei nequit cognosci formaliter ut indicium, quin cognoscatur eo ipso id cuius est indicium. Aliis verbis: signum nequit cognosci ut signum quin cognoscatur signatum. Ergo perceptio credibilitatis non distinguitur ab actu fidei.

Resp. negando prorsus consequentiam quae nulla est. Ex eo igitur quod infidelis homo cognoscit certo miracula et prophetias (aliaque motiva credibilitatis) ut signa divinae missionis Ecclesiae, nihil aliud legitime inferri potest nisi ipsum cognovisse quadam generali ratione divinam institutionem Ecclesiae; quod valde differt ab actu fidei. Potuit enim optime Ecclesia Christi esse divinitus instituta non solum ad hoc ut esset infallibilis custos veritatum a Deo revelatarum, sed etiam ad alios fines. Postquam ergo infidelis homo cognoverit credebilitatem divinae missionis Ecclesiae, nondum potest credere, nisi per ipsam Ecclesiam sciat dari veritates a Deo revelatas, quarum ipsa sit infallibilis custos. Hac autem habita cognitione, cognita etiam in antecessum infinita scientia et veracitate Dei, tum primo poterit accedere cum auxilio gratiae ad eliciendum actum fidei propter auctoritatem Dei revelantis.

A. M. D. G.

		ERRATA	CORRIGE
Pag. 18	linea 23	principalis	principiis
» 19	» 32	nostram	nostrarum
» 22	» 5	n. 10	n. 20
» 24	» 2	creationis	conservationis
» 47	» 10	peccant	peccent
» 145	» 3	1 Cor. 3, 5	1 Cor. 4, 7
» 222	» 3	aequalis	actualis
» 255	» 31	illuminationibus	inspirationibus
» 263	» 3	q. 34	q. 24
» 470	» 15	praesupponenda	praesupponenda est
» 494	» 7 (a fine)	q. 14, ad ult.	q. 14, a. 5, ad ult.

INDEX

Pag.

Praenotiones 5

Divisio gratiae 7

Propositio 1. Potest homo lapsus actus naturaliter honestos ponere sine gratia sanctificante, sine gratia fidei, sine ulla omnino gratia 15

Obiectiones 44

Propositio 2. Quae ex Augustino et ex Arausicano 2 contra doctrinam in praecedente thesi statutam congeruntur, baianorum et iansenistarum erroribus favere nullatenus possunt 50

Propositio 3. Ad eliciendos actus secundum substantiam bonos, sufficiunt per se et ex natura rei auxilia entitative naturalia. Ad factum vero quod attinet censemus nihil obstare quominus omnibus, etiam infidelibus, concedantur auxilia intrinsece supernaturalia 74

Obiectiones 81

Propositio 4. Nequit homo in praesenti vitae statu sine divinae gratiae auxilio universam legem naturalem vel quoad ipsam operis substantiam adimplere, saltem per longum tempus. 91

Obiectiones 103

Scholion I. Utrum homo possit amare Deum amore naturali sine ulla gratia 113

Scholion II. Utrum sine gratia possimus vincere tentationes graves. 114

Propositio 5. Ad omnes et singulos actus salutares, etiam ad initium fidei, necessaria est absoluta necessitate gratia interna 117

Obiectiones 133

De necessitate gratiae ad initium fidei 138

Obiectiones 149

Propositio 6. Quamvis tenendum sit gratiam Dei esse prorsus gratuitam, censemus tamen axioma illud theologorum: facienti quod est Deus non denegat gratiam: posse intelligi sine ulla pelagianismi aut semipelagianismi nota, non solum de faciente quod est in se per vires gratiae, sed etiam de faciente quod est in se per vires naturae, gratiis tantum medicinalibus adiutae 154

Obiectiones 167
Scholion. De mente scholasticorum 172
Propositio 7. Actus salutares sunt intrinsece supernaturales . 179
Obiectiones 188
Propositio 8. Distinctio actuum intrinsece supernaturalium a naturalibus non videtur necessario et universaliter desumenda ex obiecto formali, sed potius ex principio efficiente. 189
Obiectiones 203
Propositio 9. In statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat 214
Propositio 10. Praeter gratiam sanctificantem indiget homo iustus gratia actuali ad omnes et singulos actus salutares . . 217
Obiectiones 220
Propositio 11. Ut iustus possit in accepta iustitia diu perseverare indiget speciali Dei auxilio, ab habituali quidem gratia distincto. sed non a summa auxiliorum actualium quibus pro loco et tempore instruitur. Actualis vero usque in finem perseverantia magnum Dei donum est . . . 226
Obiectiones 234
Propositio 12. Homo iustificatus non potest in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare nisi ex speciali privilegio, quaemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia . . . 238
Obiectiones 243
Propositio 13. In statu naturae innocentis necessaria erat ad actus salutares gratia elevans; sed nulla requirebatur gratia sanans ad observandam legem naturalem et peccata venialia vitanda 248
Propositio 14. Ad rationem gratiae mere excitantis ita pertinent immediatae illustrationes intellectus ed immediatae inspirationes voluntatis, ut praeter eas nulla alia qualitas aut motio fluens necessaria esse videatur 249
Obiectiones 266
De divisione gratiae 282
Propositio 15. Gratia excitans et adiuvans non distinguuntur realiter, sed solum secundum rationem 289
Propositio 16. Datur in praesenti statu naturae lapsae gratia pure et relative sufficiens, quae effectu caret unice ex humanae voluntatis resistentia 295
Obiectiones 301
Propositio 17. Gratia pure sufficiens est beneficium Dei tam materiale quam formale 306
Obiectiones 307
Propositio 18. In praesenti statu naturae lapsae gratia efficax nullam infert homini necessitatem, ideoque liberum ho-

minis arbitrium a Deo motum et excitatum sic cooperatur Deo excitanti atque vocanti, ut possit dissentire si velit . 310
Obiectiones 319
Propositio 19. Quamvis admittenda sit gratia efficax in actu primo, eius tamen efficacia ex physica praedeterminatione repeti non posse videtur 325
Obiectiones 354
Propositio 20. Efficacia gratiae nequit explicari per delectationem indeliberatam relative victricem. Neque admittendum videtur eorum theologorum systema, secundum quod ad opera pietatis difficiliora necessaria esse dicitur gratia efficax ab intrinseco, dum e contrario ad opera faciliora, inter quae oratio computatur, gratia communis satis esse affirmatur 359
Obiectiones 364
Propositio 21. Efficaciae gratiae sic explicanda videtur, ut gratia efficax in actu primo nihil aliud sit nisi auxilium entitative indifferens, prout a Deo confertur sub praevisione futuri consensus per scientiam mediam infallibillibiliter cogniti, et per beneplacitum divinum praedefiniti . . 367
Obiectiones 383
Propositio 22. Causae gratiae est solus Deus, qui non solum iustis omnibus, sed etiam peccatoribus, quantumvis obcaecatis et induratis, confert gratias saltem remote sufficientes ad iustificationem et salutem aeternam 399
Obiectiones 403
Propositio 23. Ipsis quoque infidelibus negativis tribuit Deus gratias sufficientes ad fidem et iustificationem consequendam 405
Propositio 24. Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum . . 484 408
Obiectiones 412
Propositio 25. Iustificatio non consistit in externa imputatione iustitiae Christi, aut in sola peccatorum remissione, sed in sanctificatione et renovatione interioris hominis. Quare admittenda est gratia vere et proprie animam sanctificans 413
Obiectiones 420
Propositio 26. Porro gratia sanctificans est donum aliquod creatum, physice et permanenter animae inhaerens, ab eaque realiter distinctum. Recte ergo gratia dicitur accidens quoddam absolutum, ad praedicamentum qualitatis reducendum 423
Obiectiones 434
Propositio 27. Gratia sanctificans videtur distingui realiter a caritate 442

Scholion. De effectibus formalibus gratiae sanctificantis . . 445
Propositio 28. In iustificatione impii peccata vere et proprie remittuntur 451
Obiectiones 452
Haec peccatorum remissio fit formaliter per gratiam santificantem tamquam per formam unicam 455
Obiectiones 460
Propositio 29. In adultis requiruntur praeter fidem aliae dispositiones ad iustificationem consequendam 466
Obiectiones 468
Propositio 30. Ultima dispositio ad iustificationem nequit procedere effective a gratia habituali, sed ipsius infusioni prioritate naturae necessario praesupponenda est . . 470
Obiectiones 472

De Merito.

Cum gratia habituali capaces efficimur merendi de condigno augmentum gratiae, vitam aeternam. vitae aeternae consecutionem et augmentum. 481
Obiectiones 489

De Virtutibus infusis et de Fide.

Propositio 1. Simul cum gratia sanctificante infunduntur in iustificatione virtutes theologicae fidei, spei et caritatis . . 498
Obiectiones 514
De virtutibus moralis infusis 519
Propositio 2. Virtus per se infusa confert quidem potentiam supernaturalem agendi; sed facilitas repetitione actuum supernaturalium contracta, explicanda videtur per habitus naturales, qui exercitio acquiruntur supernaturalium virtutum 521
Obiectiones 528
De incremento virtutum 533
Propositio 3. Actus fidei ad iustificationem requisitus est assensus intellectualis veritatibus revelatis libere praestitus propter auctoritatem Dei revelantis 541
Obiectiones 552
Propositio 4. Actus fidei est liber; ut enim ait S. Thomas, credere est actus intellectus assentientis veritati divinae a Deo motae per gratiam 554
Actus fidei est liber non solum mediate et causaliter, sed etiam immediate et formaliter 564

Obiectiones 567
Actus fidei est supernaturalis 570
Ad eum requiritur pius affectus credulitatis 571
Actus fidei est medium necessarium ad iustificationem . . 572
Ad iustificationem non sufficit fides lata, sed requiritur fides stricta 573
Propositio 5. Assensus fidei est obscurus. Nihil tamen obstare censemus quominus in obiecto materiali secundario fidei possit credi aliqua veritas, etsi ante fidem demonstratione scientifica percepta sit. Possunt igitur simul esse in eodem subiecto scientia et fides 576
Obiectiones 595
Propositio 6. Actus fidei est adeo certus, ut aliquo vero sensu quamlibet certitudinem naturalem superet quoad firmitatem tum adhaesionis, tum etiam infallibilitatis . . 601
Obiectiones 605
De veritate actu fidei 610
Propositio 7. Ante fidem necessaria est notitia certa motivorum credibilitatis 613
Videtur autem sufficere certitudo respectiva 618
Obieetiones 621
Obiectum formale fidei constituitur sola Dei revelantis auctoritate. 629
Obiectiones 636
Propositio 8. Actus fidei effective resolvitur in illam obiectivam honestatem propter quam voluntas imperat assensum fidei; dispositive in motiva credibilitatis; directive in auctoritatem Ecclesiae; creditive autem in auctoritatem Dei revelantis ut lumine naturali cognitam 640
Obiectiones 643
De obiecto materiali fidei 653
De evolutione dogmatis 668
Nequit admitti sententia quae docet notitiam certam praeambulorum fidei non posse acquiri per vires naturalis rationis, sed ab ipso fidei lumine necessario derivandam esse . 679

234
H86
6025
HUARTE, S.J. G. (Gabriele)
AUTHOR
Tractatus de gratia Christi
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	Wolf	MAR 2
Fr	O'Neill	AUG 2 1
	Fr L. Sullivan	FF
	Fr. D. Harrin	
	E Hal	
	D. Har	
	E	

6025